Jesús Antonio Coll Mármol

Interpretación radical y escepticismo

Director: Manuel Hernández Iglesias

Universidad de Murcia
Departamento de Filosofía
2006

ÍNDICE

Introducción

Con él llegó el escándalo

Es difícil exagerar la importancia que el escepticismo tiene para la filosofía. Se podría decir incluso que la misma filosofía nace de la actitud escéptica, la actitud de dudar, de *mirar con cuidado* aquello que se da por supuesto en la vida cotidiana y en otras disciplinas. El escepticismo sería así constitutivo de la actitud filosófica misma. Sin embargo, esta actitud que genera a la misma filosofía parece que puede extralimitarse y hacer imposible el conocimiento en general y la filosofía misma en particular. Nos encontraríamos entonces ante el escepticismo filosófico. Este escepticismo hace de la duda virtud y, en lugar de entenderla como motor o medio para conseguir el verdadero conocimiento frente a lo demandado en la vida cotidiana, la entiende como *meta* a la que necesariamente ha de verse abocado cualquier estudio filosófico.

Desde este punto de vista es fácil entender por qué un autor como Kant mantuvo una actitud ambivalente ante el escepticismo. Por un lado calificó como escandaloso que la filosofía siguiera creyendo como un asunto de fe en la existencia de un mundo externo y se propuso crear una filosofía que acabara con ese escándalo de la razón –aunque no está nada claro que acabara con él. Por otro lado nos habla del escéptico como un benefactor de la humanidad, como alguien que nos obliga una y otra vez a buscar justificación para nuestros conocimientos y a no dormirnos en los laureles de la credulidad. En el primer caso nos encontraríamos ante el filósofo escéptico pasado de vueltas; en el segundo, al filósofo escéptico domesticado, esto es, al filósofo sin más.

Se podría pensar que este tipo de filósofo escéptico que hace de la duda filosófica virtud es alguien que no ha entendido bien el papel de la duda en la evaluación de las

opiniones de los demás y que es alguien al que hay que rescatar del tremendo lío filosófico que ha montado y en el que nos ha metido. La mayoría de los intentos que ha habido a lo largo de la historia de la filosofía de responder al escéptico han ido en este sentido y le han concebido como alguien que deseaba dejar el *vicio* de su escepticismo y adentrarse en las quietas aguas del verdadero conocimiento. Desde Platón, pasando por Descartes y el mismo Kant, hasta nuestros días, todos ellos han intentado mostrarle al escéptico su sinsentido y cómo es posible el conocimiento e imposible su posición. El problema es que la mayoría de estos intentos -por no decir la totalidad de los mismos- han terminado invitando al escepticismo, si no directamente por la puerta principal, sí por alguna ventana que casualmente se dejó abierta alguno de estos filósofos y que el escéptico, como persona poco educada y sin principios que es, abrió de par en par para instalarse allí, en la supuesta filosofía antiescéptica, como inquilino.

Son muchas las distinciones que pueden trazarse dentro del escepticismo. La primera de ellas es de tipo histórico y distingue entre el escepticismo en la antigüedad y el que aparece en la época moderna. No se trata de que haya en ellos una diferencia meramente temporal o una diferencia en sus argumentaciones (el escepticismo moderno basa la mayoría de sus argumentaciones en el escepticismo antiguo)[1]. La principal diferencia entre ambos radica en que el escepticismo antiguo, especialmente el escepticismo de la escuela pirrónica[2], pretende ser algo más que un planteamiento meramente teórico y trata de ofrecer una dimensión práctica de carácter ético promoviendo una forma de vida basada en la suspensión del juicio (*epojé*) que lleva a la imperturbabilidad del alma (*ataraxia*). El escepticismo antiguo es un escepticismo *vivido*,

[1] Véase Popkin (1979), cap. 2.
[2] La otra escuela de pensamiento escéptico, el académico, tiene un carácter más teórico y surge dentro de la Academia platónica como el resultado de considerar hasta sus últimas consecuencias la filosofía de Platón.

no meramente pensado, que invita a los hombres a olvidar el dogmatismo en el juicio ofrecido por otras filosofías y vivir según las *apariencias*. Si hacemos caso a Diógenes Laercio, el creador de esta escuela filosófica -Pirrón de Elis- dio ejemplo en su propia vida de esta suspensión del juicio y vivió según las apariencias al no tratar de evitar ni carros, ni precipicios, ni siquiera a los perros en su vida cotidiana[3]. Afortunadamente para él, sus amigos formulaban juicios razonables sobre la realidad que le evitaban infortunios mayores.

El escepticismo moderno carece del carácter vital del escepticismo antiguo, aunque esto no quiere decir que sea una posición que carezca de implicaciones para la vida práctica, incluso con las disputas políticas de su tiempo. Así, y tal como ha sido señalado por R. Popkin[4], los argumentos escépticos de la antigüedad son traídos a colación en los inicios de la época moderna en relación con el problema religioso del criterio de verdad en la lectura de la Biblia, disputa que mantenían católicos y protestantes. A pesar de esto, y sobre todo después de la obra de Descartes, el escepticismo se convierte en un problema esencialmente epistemológico y teórico sin que los resultados de la filosofía que se mantenga tengan consecuencias prácticas en la vida cotidiana.

No es ésta la única diferencia entre el escepticismo antiguo y moderno. Podemos decir que la ausencia de implicaciones vitales permite al escepticismo moderno ser más radical en su planteamiento que el escepticismo antiguo. Tal como ha señalado M. Burnyeat[5], sólo a partir de Descartes uno puede convertirse en un idealista, esto es, negar la existencia del mundo externo y afirmar su reducción a lo mental. A pesar del intento de Berkeley de encontrar antecedentes en el mundo griego para su posición idealista, es con

[3] D. Laercio (225-250), vol. 2, 158.
[4] Popkin (1979).
[5] Burnyeat (1982).

Descartes con quien comienza el escepticismo sobre el mundo externo y una concepción de lo subjetivo como único ámbito en el que se puede tener conocimiento cierto. El escepticismo antiguo no podía llegar tan lejos porque de lo que se trataba en último término era de tomarse en serio ese escepticismo para que tuviera implicaciones prácticas en las vidas de sus seguidores. Si no existiera mundo alguno, difícilmente se podría actuar en él. Como veremos más adelante, es esta concepción moderna y toda su carga filosófica la que tiene en mente Davidson en su proyecto epistemológico.

Otra distinción importante dentro del escepticismo, ésta de carácter conceptual, es la que distingue entre un escepticismo global y uno parcial. Esta distinción hace referencia al alcance de la duda escéptica. Mientras que el escepticismo parcial haría referencia sólo a alguna parte de nuestros conocimientos como puede ser la religión, la metafísica, la astrología, dejando sin tocar, y en algunos casos apoyándose en, conocimientos que se consideran fidedignos, el primero nos reta a demostrar que cualquiera de nuestras creencias constituya conocimiento, no sólo un determinado grupo de ellas. Aunque los intentos de arrojar dudas escépticas son importantes e interesantes, es este escepticismo global sin lugar a dudas el más interesante desde un punto de vista filosófico y el que plantea un mayor reto para la filosofía debido a la amplitud de su alcance. El escepticismo global o radical afirma que es posible que todas las creencias que tenemos y que pensamos que constituyen conocimiento no lo hagan y sean falsas. Esto es, se nos dice que, considerando las creencias que tenemos acerca del mundo externo, podría suceder que todas ellas tuvieran el contenido que tienen y que, sin embargo, no mantuvieran con el mundo la relación apropiada, esto es, la de ser verdaderas acerca del mismo.

El hecho de que todas las creencias de alguien o de todos puedan ser falsas es una posibilidad que se sigue del hecho de que la creencia pueda ser verdadera o falsa, pero es

una posibilidad que necesita de algo más para resultar, al menos psicológicamente, impactante. Parece que a uno la ha ido bastante bien considerando como ciertas las cosas que considera como verdaderas y sin algo más esa posibilidad corre el riesgo de ser considerada como vacía. Es por ello que el escepticismo global ha de ayudarse de *hipótesis escépticas* que faciliten la tarea de tomar en consideración la posibilidad que mantienen. En la antigüedad las escuelas escépticas inventaron *modos* o *tropos* en los que poner en aprietos a aquellos que querían ir más allá de las apariencias en sus juicios. Se trataba de argumentaciones que el escéptico tenía en su mano contra el dogmático en su intento de demostrarle que la naturaleza de las cosas estaba más allá del alcance de nuestras facultades cognoscitivas. Pero es de nuevo con Descartes, debido a la dimensión que toma con él el escepticismo, con el que las hipótesis escépticas se vuelven más incómodas, no tanto por su novedad como por sus consecuencias[6]. Sin lugar a dudas las más radicales de estas hipótesis son la del sueño y la del genio maligno. En el caso de la duda del sueño se hace uso del hecho de que las experiencias que tenemos cuando estamos dormidos tienen un carácter similar, si no idéntico, a las que tenemos durante la vigilia, haciéndolas indistinguibles. Pero estas experiencias que tenemos cuando dormimos son en general falsas, pues no hay un correlato en el mundo exterior para ellas y, en caso de ser ciertas, lo serían por mera *casualidad*. Si el sujeto carece de un criterio para distinguir las experiencias mientras dormimos de las experiencias que tenemos cuando estamos despiertos, la posibilidad de que nuestras creencias no constituyan conocimiento se convierte en una amenaza global y real para nosotros.

Es sin embargo la hipótesis del genio maligno la que convierte en verdaderamente radical el escepticismo de Descartes poniendo en duda absolutamente todo, incluido el

[6] Todas la hipótesis escépticas de Descartes tienen un antecedente en la antigüedad. Véase Burnyeat (1982).

mundo externo. La duda del sueño no consigue *infectar* a un buen número de creencias. La duda del sueño está destinada a socavar sobre todo la idea de que mis creencias constituyan conocimiento porque estén justificadas, pero no se rechaza en ella que, en general, las creencias tengan su objeto y puedan ser verdaderas del mismo. Es cierto que mis creencias perceptivas se ponen entre paréntesis, pero a no ser que se añada algo más, muchas creencias quedan sin tocar. Las verdades matemáticas no ven puesta en peligro su verdad, pero tampoco lo hace algo más importante: el modo *normal* en el que mis creencias se relacionan con el mundo. De la duda del sueño no se sigue que no haya un mundo externo ni que el contenido de mis creencias no tenga su correlato habitual durante la vigilia. Se pone en duda que yo tenga un criterio para diferenciar ambos casos, no que haya dos casos. La duda del genio maligno va más allá y eleva al escepticismo a su máxima dimensión. Con esta hipótesis escéptica se nos requiere a considerar la existencia de un ser extremadamente poderoso que manipula a su antojo los contenidos de la mente haciéndonos juzgar como verdadero lo que no lo es. De este tipo de duda no se salva ninguno de nuestros juicios, ya que la manipulación no sólo afecta a las creencias perceptivas, sino a todas en general, incluida la existencia misma del mundo externo y de nuestro propio cuerpo. Ya no se trata de que pueda fallar en un juicio particular porque esté soñando, sino que el *contenido* de ese juicio particular puede que no exista siquiera en *general*, que el juicio carezca de objeto. No es *sólo* que juzgue que estoy delante de un fuego cuando no lo estoy, sino que es posible que no haya ni fuego ni cuerpo ni lugar delante del cual se pueda estar. En este caso no cabe una retirada a las apariencias como en el caso del escepticismo pirrónico, pues en aquél el contenido de la apariencia quedaba garantizado y lo único que se requería es que no se juzgara si lo presentado en la apariencia era la verdadera naturaleza de la cosa o no. Ahora no se garantiza siquiera que haya un

mundo sobre el que mis creencias sean verdaderas o falsas, que éstas tengan siquiera objeto.

De este modo, si no somos capaces de descartar la hipótesis que propone el escéptico, la posibilidad de que todas nuestras creencias sean falsas, éste ya tiene una razón, un motivo, por el que la posibilidad lógica de que todas nuestras creencias puedan ser falsas se convierta en realidad. Si no somos capaces de descartar esta hipótesis, nuestros logros cognoscitivos carecerán del valor. Pero, ¿qué es exactamente lo que se reta con esa posibilidad escéptica? Lo que se reta con ella es que tengamos conocimiento. Pero, ¿por qué habría de ser importante el conocimiento? ¿Por qué no podríamos conformarnos con algo menos que él como, por ejemplo, las apariencias del escepticismo antiguo? No nos podemos conformar con nada menos que él fundamentalmente porque parece que tener conocimiento es un requisito indispensable para tener *responsabilidad* sobre nuestras acciones[7]. Si a Pirrón le hubiera mordido un perro debido a su vida de acuerdo con la suspensión del juicio, éste se mostraría como un irresponsable ante nuestros ojos. Sin conocimiento somos incapaces de dirigir responsablemente nuestras vidas, nuestras elecciones diarias estarían sometidas a la más absoluta arbitrariedad. Si no somos capaces de determinar que nuestras creencias son verdaderas y que tenemos razones para mantener esa verdad, todas las acciones emprendidas sobre la base de éstas carecerían de fundamento.

Todos conocemos la historia que viene a continuación de la duda cartesiana. Ante el genio maligno lo único que somos capaces de oponer es el *cogito*, el conocimiento de lo puramente subjetivo. Pero esto realmente no recupera el terreno perdido ante el genio maligno. El descubrimiento de la mente y sus cogitaciones como refugio epistemológico no

---

[7] Para un desarrollo de este punto véase Hookway (1990), cáp. VII.

conlleva conocimiento alguno que me ayude a proceder en un mundo externo. Este conocimiento sólo llegará de la mano de Dios, que tenderá un puente entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Sin este puente, el abismo abierto entre lo subjetivo y lo objetivo en la filosofía cartesiana parece simplemente insalvable.

Se podría afirmar que la filosofía moderna y contemporánea se ha realizado con los mimbres cartesianos. El escepticismo de Descartes (*malgré lui*), aunque no va acompañado de una actitud práctica como el escepticismo pirrónico, sí que va acompañado de una visión de conjunto de los problemas filosóficos que, sea para su aprobación o rechazo, ha acompañado hasta nuestro siglo a la filosofía. Descartes crea con su concepción de lo objetivo y lo subjetivo una serie de problemas filosóficos con sus respectivas soluciones que están intrínsecamente unidos. Por un lado tenemos el problema ya mencionado del conocimiento y existencia del mundo externo. También genera el problema de la relación mente-cuerpo como dos realidades irreconciliables. Su concepción de la subjetividad genera el problema del conocimiento de las otras mentes debido a la asimetría existente entre el conocimiento de la propia mente y la de los demás. Incluso el problema más contemporáneo del conocimiento de la propia mente es un problema que hunde sus raíces en la filosofía de Descartes. Nos encontraríamos ante lo que podríamos denominar un *paquete* filosófico cartesiano que es el eje de la filosofía occidental en los últimos cuatrocientos años.

Davidson y el escepticismo

La filosofía de Donald Davidson no es ajena a este marco filosófico. Es al escepticismo global cartesiano[8] y a las visiones filosóficas que lleva aparejadas al que este autor ha intentado enfrentarse a lo largo de su obra. Este trabajo pretende ser un estudio de la respuesta que Davidson da al problema del escepticismo global generado por la filosofía de Descartes, en especial por la duda del genio maligno, que pone en aprietos no sólo la justificación de nuestras creencias, sino incluso que haya algo exterior que las dote de contenido, independientemente de que lo sepamos o no. Lo que es característico de la respuesta davidsoniana al escepticismo global es que intenta negar la conclusión que éste establece a través de sus hipótesis escépticas: que todas nuestras creencias puedan ser las que son y ser al mismo tiempo total o mayoritariamente falsas. Según Davidson, un estudio del lenguaje y el pensamiento ha de revelar que la conclusión escéptica es imposible y, por tanto, que las hipótesis que puedan llevar a dicha conclusión han de ser revisadas a la luz de este hecho, pues no es posible que la conclusión de un argumento sea falsa y sus premisas verdaderas. De este modo, el escepticismo global sería vencido por resultar, simplemente, algo imposible.

De funcionar, la estrategia antiescéptica de Davidson tendría un carácter extremadamente general, tanto que, en sí misma, sería de poca ayuda para determinar si tenemos conocimiento o no en casos particulares. Se trataría de mostrar que la posibilidad

[8] P. Klein, en Klein (1986), intentando describir en qué consiste el escepticismo global al que se enfrenta Davidson, afirma que este tiene un antecedente pirrónico y cartesiano. En mi opinión esta afirmación confunde mucho más que aclara, pues si bien es patente el ancestro cartesiano del escepticismo global al que se enfrenta Davidson, el ancestro pirrónico es traído por los pelos, especialmente porque el escepticismo pirrónico no tiene como consecuencia el idealismo, que sí puede tener el escepticismo cartesiano. El escéptico pirrónico sólo pide que no se filosofe más acerca del conocimiento, quiere vivir así su escepticismo, mientras que el cartesiano tiende la mano para que le salvemos, con el riesgo de que nos arrastre al pozo en el que se encuentra.

escéptica no es una posibilidad y que, en palabras del propio Davidson, la creencia es por naturaleza verídica. Pero esto no significa que se muestre que tenemos conocimiento efectivo del mundo que nos rodea ni que se ofrezca un criterio para diferenciar entre casos de conocimiento y casos en los que éste no se da. A pesar de esto, y aunque pueda parecer en un primer momento una estrategia pobre, se trata de una maniobra extremadamente prometedora contra el escepticismo porque descartaría sus escenarios como posibilidades a tener en cuenta a la hora de realizar una teoría de la justificación. Al ofrecernos un correcto entendimiento del lenguaje y el pensamiento humano y descartar la posibilidad de ciertos retos escépticos, esta perspectiva podría dejar vía libre para una construcción de una epistemología positiva en la que se pudieran determinar las condiciones efectivas y positivas de conocimiento sin tener que hacer frente a cada momento a un escenario escéptico que se lleve por delante todos los logros conseguidos hasta ese momento. Esta labor de *preámbulo* a otros temas filosóficos viene además fuertemente sostenida por el hecho de que Davidson ofrece una visión de los problemas suscitados por la filosofía de Descartes que la convierten en una verdadera alternativa filosófica desde la que afrontar los problemas tradicionales de la filosofía. Más que ofrecer una solución *más* a los problemas cartesianos tradicionales, Davidson ofrecería un marco filosófico distinto para que estos problemas dejen de serlo.

El problema con la aproximación davidsoniana al escepticismo es que está lejos de estar claro cómo se opone una correcta comprensión de las condiciones de posibilidad de lenguaje y pensamiento a las tesis escépticas. Esto es debido no a un mero problema interpretativo en torno a la filosofía de Davidson, sino a que el mismo Davidson construye su argumentación contra el escepticismo de diferentes formas que dan lugar a distintas maneras de afrontar el reto escéptico. Dependiendo de la reconstrucción que escojamos, lo

que encontraremos que Davidson dice al escéptico será distinto y también el alcance y logros de su argumentación.

En este trabajo se distinguirán dos formas en las que la filosofía davidsoniana se puede oponer al escéptico. La primera de ellas la considerará como un intento de refutación de la tesis escéptica de que todas mis creencias puedan ser falsas al unísono, y distinguiré dentro de esta estrategia dos formas en las que dicha conclusión podría obtenerse. La primera de ellas, a la que denominaré directa, aparece fundamentalmente en su artículo "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia" y tendría como característica fundamental que no rehuye el cuerpo a cuerpo con el escéptico aceptando la posibilidad de que pueda existir comunicación sobre la base de creencias mayoritariamente falsas e intenta ofrecer una razón que muestre que esto no es así. A pesar de que el tema de las condiciones de posibilidad del pensamiento está presente en este artículo, la respuesta antiescéptica que en él se ofrece está esencialmente ligada a la figura de un intérprete omnisciente que es el que, al menos en apariencia, evita la posibilidad de que podamos comunicarnos sobre la base de creencias compartidas pero falsas. De funcionar esta estrategia tendría como resultado una refutación en toda regla del escéptico pues, a pesar de ser posible lo que afirma, tenemos razones para poder obviar esa posibilidad y afirmar que tenemos conocimiento efectivo del mundo.

Tal como argüiré, esta estrategia no sólo no consigue el propósito de refutar al escéptico sino que, además, traiciona el que debe ser el tema fundamental de la argumentación antiescéptica davidsoniana, esto es, una correcta comprensión de lenguaje y pensamiento. Esta estrategia directa está comprometida con lo que Ramberg ha denominado un proyecto davidsoniano *conservador*. Este proyecto davidsoniano conservador compartiría con el escéptico el hecho de que ambos dan el pensamiento por

supuesto, sin analizar las condiciones en las que éste es posible, siendo esto especialmente grave en el caso de Davidson. El análisis de tales condiciones nos llevaría a un proyecto davidsoniano distinto al anterior que Ramberg ha denominado como *radical*. El eje de este proyecto es la tesis de que las condiciones de posibilidad del pensamiento hacen imposible el escenario escéptico. Desde esta perspectiva lo que Davidson estaría haciendo sería ofrecer un argumento trascendental desde le cual refutaría la conclusión del escepticismo global antes siquiera de reconocerla como posible. Si de un correcto análisis de las condiciones de posibilidad del lenguaje se sigue la naturaleza esencialmente verídica de la creencia, la posibilidad que mantiene el escéptico no sería siquiera una posibilidad, podríamos descartarla por adelantado sin tener que ofrecer una razón posterior que le ofrezca al escéptico el tipo de conocimiento que afirma que no tenemos. Se trataría de un enfrentamiento indirecto con el escéptico. Podríamos decir que, desde esta perspectiva, lo que Davidson diría al escéptico es que lo que plantea como posibilidad no lo es, pues el lenguaje en el que plantea su reto sería imposible si realmente tuviera razón. A diferencia de lo que ocurría en la estrategia conservadora, aquí no se acepta que sea posible la conclusión escéptica y luego se le ofrece un hecho al escéptico para que deponga su conclusión. Simplemente se le dice que lo que plantea como posible no lo es y la razón es que no ha entendido bien la naturaleza del lenguaje en el que plantea su reto.

Esta segunda forma de argumentar contra el escéptico es, sin lugar a dudas, más apropiada y acorde con la filosofía de Davidson y, quizá, en la que él mismo se reconocería de un modo más completo. No creo, sin embargo, que funcione, al menos entendida como un argumento contra la posibilidad de falsedad global planteada por el escéptico, esto es, como una refutación. La posibilidad planteada por el escéptico ha de ser una posibilidad y no hay argumento que pueda probar lo contrario. Además, en tanto que argumento

trascendental, la argumentación de Davidson ha de hacer frente a las críticas que han recibido estos argumentos, críticas que amenazan con llevarnos a lo que también sería una victoria para el escéptico: el idealismo. Concebida así, la filosofía de Davidson no probaría absolutamente nada contra el escéptico.

A pesar de esta consideración negativa defenderé que la filosofía de Davidson sí puede servir de oposición al escepticismo, pero no concebida como un argumento, sino como una *alternativa* a las concepciones filosóficas en las que el escéptico normalmente se apoya. Para dar cuerpo a esta forma de afrontar el escepticismo me basaré en la idea de M. Williams de que la mejor forma de afrontar el problema escéptico es a través de lo que llama un *diagnóstico teórico* del mismo. Este diagnóstico teórico se diferencia de otras dos formas de oponerse al escéptico. La primera es a través de lo que Williams llama una respuesta *constructivista* que acepta el reto escéptico e intenta ofrecer una teoría del conocimiento positiva. La segunda, lo que llama un *diagnóstico terapéutico*, intenta mostrar que el resultado escéptico conlleva un serio malentendido acerca del significado de los términos que se utilizan. En cualquiera de los dos casos se trataría de vencer al escéptico de una vez por todas. Por el contrario, la idea de un diagnóstico teórico no intenta acabar definitivamente contra el escéptico, sino que intenta mostrar que la duda escéptica es algo menos que natural y depende, en buena medida, de mantener posiciones filosóficas controvertidas. A estas posiciones filosóficas controvertidas habría que oponer posiciones filosóficas que nos reconciliaran con nuestra práctica habitual de tal modo que, como mínimo, pudiéramos oponer al escéptico una teoría filosófica que no desembocara necesariamente en el escepticismo. Esto no implica que podamos convencer al escéptico de que su reto sea falso o de que carezca de sentido. Sólo de que no es obligatorio y de que sólo es obligatorio si se asumen posiciones filosóficas que están lejos de no resultar

controvertidas. De este modo no se consigue una victoria definitiva contra el escéptico, pero sí mostrar su dependencia de un caldo de cultivo filosófico determinado.

En mi opinión, y al contrario de lo que considera el propio Williams, Davidson ofrecería el tipo de diagnóstico filosófico adecuado que oponer al escéptico. En la parte negativa mostraría que el escenario en el que mejor se maneja el escéptico es el que crea intermediarios epistemológicos entre el sujeto y el mundo. Se trataría del representacionismo, de la idea de que sólo conocemos a través de representaciones a las que la mente tiene un acceso directo. Esencialmente ligada a esta posición estaría el internismo, la idea de que el contenido de nuestras creencias y oraciones es independiente de todo lo que ocurre fuera de la mente del sujeto. Como alternativa a esta posición Davidson ofrece una filosofía externista que hace del mundo externo un factor esencial en la determinación de los contenidos de las creencias de un sujeto y que niega la existencia de ningún tipo de intermediario epistemológico entre nosotros y el mundo. Además, su externismo intenta explicar cómo tenemos una autoridad especial acerca de nuestros contenidos mentales y hace indispensable el conocimiento de otras mentes para el conocimiento de lo objetivo y lo subjetivo. Esta concepción alternativa de lenguaje y pensamiento no puede ni negar la posibilidad de que todas las creencias de alguien sean falsas ni que la concepción cartesiana de la mente sea falsa. Simplemente muestra la dependencia de las historias escépticas de la idea de que de un modo u otro representamos el mundo y cómo la posibilidad escéptica surge en la concepción no representacionista de un modo que podríamos calificar de extrínseco, forzado, de un modo que, cuando se nos intenta hacer inteligible, nos muestra de nuevo su absoluta dependencia de la idea de que conocemos a través de representaciones.

La conclusión de este trabajo será que el escándalo filosófico de Kant consiste en seguir buscando una refutación del escepticismo en los términos que el escéptico nos impone. El juego escéptico sólo tiene un ganador pues las reglas del mismo están hechas a su medida, pero siempre nos es posible no aceptar jugar ese juego, aunque no consigamos que el escéptico juegue con nosotros en un terreno en el que no tenga las cartas marcadas.

Estructura del trabajo

Este trabajo consta de siete capítulos en los que se intentará dilucidar desde el prisma de la filosofía davidsoniana qué constituiría una repuesta idónea al problema escéptico. En el primer capítulo se expondrán las ideas más importantes de la filosofía del lenguaje y la mente davidsoniana y se introducirá el caso clave de la interpretación radical y del principio de caridad necesario en ella como fundamento de la estrategia antiescéptica davidsoniana. Antes de exponer una primera lectura de dicha estrategia examinaré en el segundo capítulo uno de los rasgos fundamentales de la filosofía de Davidson: su antirepresentacionismo. Davidson rechaza la visión de la mente cartesiana o humeana en la que se concibe a la mente como un teatro de representaciones al que se tiene un acceso directo, siendo mediado el acceso al mundo externo por algún intermediario epistemológico. Para exponer este antirepresentacionismo voy a examinar la crítica que hace Davidson a la filosofía empirista a la que considera el mejor representante de este tipo de concepción de la mente. El rechazo al empirismo supone un rechazo a los elementos en los que se asienta el dualismo de esquema-contenido y a una teoría de la evidencia que convierte a los datos de los sentidos en el contenido de nuestras palabras y creencias. En

ese capítulo examinaré también el reciente intento de McDowell de formular un empirismo libre de los problemas apuntados por Davidson.

El tercer capítulo es un examen de cómo plantea Davidson sus argumentos antiescépticos en uno de sus artículos más discutidos y criticados, “Verdad y conocimiento”. Este artículo tiene de especial que Davidson intenta responder al reto escéptico dándole una razón a éste de por qué nuestras creencias han de ser mayoritariamente verdaderas a pesar de que lo único que tenemos derecho a afirmar es que son coherentes. En mi opinión, aunque este artículo contiene todos los elementos característicos de la filosofía del lenguaje y del conocimiento davidsoniana, éstos quedan desvirtuados al admitir como legítima la pregunta escéptica y forzarnos así a responderla. Es por ello que en dicho artículo aparece la figura de un intérprete omnisciente, un intérprete que tiene como función garantizar que el tema de nuestras creencias es la verdad más bien que el mero acuerdo. Mantendré que la apelación a tal intérprete no funciona y que, en caso de funcionar, la estrategia de Davidson contra el escepticismo no necesita de dicho intérprete.

A partir del capítulo cuatro examinaré la que he denominado como estrategia indirecta contra el escepticismo. Esta estrategia indirecta estaría destinada a bloquear la salida al terreno de juego del escéptico al no aceptar su reto como legítimo. Esta estrategia estaría fundamentada en un estudio de las condiciones de posibilidad del lenguaje y el pensamiento que convierten al mundo externo en un elemento esencial para que nuestro pensamiento tenga el contenido que tiene. En el cuarto capítulo se examinará la polémica entre internismo y externismo y los problemas que generan las versiones ortodoxas de ambas posiciones. En el capítulo quinto examinaremos el externismo cualificado davidsoniano examinando sus principales virtudes y cómo explicaría y daría una visión

unitaria del conocimiento humano al explicar de forma coherente cómo es posible el conocimiento de la propia mente, de otras mentes y del mundo externo. La base de esta explicación la encontraremos en un artículo que me parece crucial en la obra de Davidson: "Tres variedades de conocimiento".

El capítulo sexto es una evaluación de este ataque indirecto al escepticismo. En la primera parte del capítulo examinaremos el alcance de los argumentos de Davidson, señalando que, en el mejor de los casos, a lo máximo que pueden aspirar es, a pesar del propio Davidson, a bloquear al escepticismo de un modo extremadamente general. En la segunda parte del capítulo examinaremos la posibilidad de que este bloqueo sea un bloqueo definitivo, una disolución de la posibilidad misma del escepticismo. Así concebido lo que Davidson estaría haciendo sería ofrecer un argumento trascendental contra el escepticismo. Se discutirán varios aspectos de estos argumentos siguiendo los trabajos de autores como Stroud o Strawson al respecto y se argüirá que, bien sean concebidos de un modo ambicioso, o bien sean concebidos de un modo modesto, estos argumentos no logran refutar de un modo definitivo a la posibilidad escéptica. Es por ello que defenderé que la mejor opción para los argumentos de Davidson no es otra que concebirlos como una *alternativa* a los presupuestos de la filosofía escéptica. Los argumentos de Davidson no convencerán a aquellos que deseen seguir siendo escépticos, pero nos permitirán a los que no deseemos serlo ver que el escepticismo no es el final del camino de cualquier investigación epistemológica. El escepticismo no es una posición que no contenga presupuestos filosóficos y el escéptico nos ha de convencer de ellos. Frente a tales supuestos filosóficos podemos oponer una filosofía como la davidsoniana que no desemboca en sí misma en el escepticismo. Desde luego que el escéptico puede no admitir esta alternativa, pero nosotros no tenemos por qué verlo así.

En el capítulo séptimo haremos una breve recapitulación de las posiciones expuestas en este trabajo y estableceremos las conclusiones que se siguen de él.

1 Interpretación radical y caridad

Donald Davidson publica en 1973 uno de sus artículos más influyentes y que a la postre cambiará de modo significativo la orientación de los temas de sus ensayos. Se trata de “Interpretación radical”, un artículo en el que Davidson considera una situación inspirada en Wittgenstein y Quine que intentaba dar solución a las dificultades que encontraba su concepción del significado, más concretamente la de si una teoría de la verdad de tipo tarskiano para un lenguaje podía ser el instrumento adecuado para proporcionar a alguien que la conociese la información suficiente para entender las oraciones de dicho lenguaje. A partir de este artículo -y siempre asociados a la situación de interpretación radical que en él se describe- los problemas a los que se va a enfrentar Davidson van a tener un carácter cada vez más marcadamente epistemológico y el problema del escepticismo se presentará de una forma clara como una amenaza no sólo en el ámbito epistemológico, sino también para su concepción del lenguaje y de la mente. En este primer capítulo del trabajo vamos a examinar qué problemas en su concepción del significado llevan a Davidson a plantear el caso de la interpretación radical, ver los supuestos en los que dicho caso se apoya y examinar asimismo el así llamado principio de caridad, principio que jugará un papel clave en el desarrollo de la filosofía davidsoniana.

1.1 Hacia una teoría del significado

“Verdad y significado”, publicado seis años antes que “Interpretación radical”, es el lugar clásico en el que se exponen las principales intuiciones de la aproximación davidsoniana al significado. La intuición fundamental es la adecuación de una teoría de la verdad tal como fue definida por Tarski como teoría del significado para un lenguaje

natural. Esta idea hizo que Davidson pasara a engrosar inmediatamente en la pugna homérica descrita por Strawson[9] las filas de los así llamados teóricos de la semántica formal. La idea fundamental de estos pensadores es la de que las consecuencias de los estudios que se realizan en los lenguajes formales son aplicables a los lenguajes naturales, bien sea porque en última instancia los segundos son reducibles a los primeros, bien sea porque estructuralmente no existen diferencias esenciales entre ambos. Davidson considera, a pesar de la opinión del propio Tarski[10], que los trabajos en semántica formal de este autor pueden ser de radical importancia para esclarecer el concepto de significado en los lenguajes naturales. Según Davidson, las teorías de la verdad tarskianas tienen

> ... claras virtudes. No hacen uso de significados como entidades; no se introduce ningún objeto que corresponda a predicados y oraciones; y desde un conjunto finito de axiomas es posible probar, para cada oración del lenguaje interpretado, un teorema que expone las condiciones de verdad de esa oración. Además, la prueba de tal teorema nos lleva a un análisis de cómo la verdad o falsedad de la oración dependen de cómo está compuesta de elementos de un vocabulario más básico (Davidson (1984), xiv).

[9] Strawson (1969), 337. La pugna entre dioses y gigantes que describe Strawson es entre aquellos defensores del estudio del significado basado en la intención comunicativa y aquellos que consideran que el significado viene dado en términos de condiciones de verdad.

[10] Tarski considera que la riqueza e imprecisiones propias de los lenguajes naturales hacen imposible la aplicación a los mismos de una teoría de la verdad. Más concretamente, Tarski considera que la universalidad del lenguaje y sus imperfecciones y ambigüedades hacen que sea imposible definir en ellos el concepto de verdad. Véase Tarski (1956) para una exposición de estos puntos y Hernández Iglesias (1990), sec. 1.6 para la respuesta de Davidson a estos problemas. Véase Lepore y Ludwig (2005), cap. 10 para una exposición de los problemas de estos lenguajes

En estas líneas Davidson nos muestra no sólo cuáles son las virtudes que una teoría de la verdad puede tener como teoría del significado, sino también cuáles son las tareas que dicha teoría ha de acometer y qué tipo de suposiciones no harían el trabajo encomendado a una teoría del significado. En la misma introducción a sus *Investigaciones* Davidson nos dice que la tarea que tiene encomendada una teoría del significado es la de responder a la pregunta "¿qué es para las palabras significar lo que significan?". La teoría haría según nuestro autor este trabajo si

> ...cumpliera dos requisitos: si proporcionara una interpretación de todas las emisiones, actuales o potenciales, de un hablante o grupo de hablantes; y que fuera verificable sin el conocimiento de las actitudes proposicionales detalladas del hablante. (Davidson (1984), xiv).

Según Davidson una teoría de la verdad que cumpliera estas dos exigencias constituiría una teoría del significado. Nos daría para cada oración del lenguaje a interpretar un teorema del siguiente tipo:

(O) *o* es V si y sólo si *p*

donde *o* es el nombre de una oración del lenguaje objeto y *p* la oración que da el significado de *s*. El predicado que une ambas oraciones tiene la virtud de ser extensional y esto no es, desde luego, ninguna casualidad. Davidson está comprometido con una concepción del

significado que rechaza de plano que los significados puedan ser algún tipo de entidades, sean éstas de carácter mental o de tipo platónico. En este punto Davidson es heredero de autores como Wittgenstein y Quine, aunque su rechazo a los mismos se deba, más que a consideraciones ontológicas como en el caso de Quine, a consideraciones de tipo pragmático: los significados no han demostrado en modo alguno su utilidad. Así, en "Verdad y significado" expone:

> Mi objeción a los significados en la teoría del significado no es que sean abstractos o que sus condiciones de identidad sean oscuras, sino que no tienen un uso demostrado (Davidson (1967), 21)[11].

Que se utilice una teoría de la verdad del tipo expuesto por Tarski tiene como ventaja que no se apela a los significados como entidades que de algún modo actúen como referente de una oración. Además, no crea contextos opacos como la expresión "*significa que*", siendo un predicado que respeta el principio de sustitución leibniziano *salva veritate*. Si todo esto es así parece que el descubrimiento davidsoniano ha de ser considerado simplemente como enorme.

Sin embargo la historia no es tan sencilla. El mayor problema que plantean las teorías de la verdad como teorías del significado es un problema clásico para este tipo de teorías: el déficit de riqueza del concepto de verdad con respecto al concepto de significado. Lo que antes tomábamos como una virtud de las teorías de la verdad como

[11] Véase Hernández Iglesias (1990), 78 y ss. para un estudio detallado de las razones del extensionalismo davidsoniano.

teorías del significado ahora se convierte en su pecado original. Veamos la razón de ello. Tal como hemos visto, las oraciones-V generadas por las teorías de la verdad tarskianas permiten la sustitución de elementos coextensivos. Dado que la segunda parte del bicondicional es una oración en uso, nos encontramos con que un teorema como

"La nieve es blanca" es verdadera si y sólo si la hierba es verde

es tan verdadero como la versión respetable de la misma. Tarski no tenía este problema porque suponía o bien que el lenguaje objeto formaba parte del metalenguaje, o bien que la oración usada en la parte derecha del bicondicional era una traducción de la oración mencionada en la parte izquierda. Sin embargo esto le está vedado a Davidson, dado que no puede utilizar ninguna de las dos hipótesis puesto que ambas presuponen en el caso de su aplicación a los lenguajes naturales lo que se quiere probar con la teoría. En "Verdad y significado", donde ya aparece este problema, la solución que se le da no es otra que el holismo. Así Davidson dice:

> La amenazadora falta de vigor puede contrarrestarse como sigue. Lo grotesco de (O) no es en sí mismo nada en contra de una teoría de la cual es una consecuencia, en el caso de que la teoría dé los resultados correctos para toda oración.

Y continúa en una nota a pie de página añadida en 1982:

> Los críticos no han logrado a menudo darse cuenta de la estipulación esencial mencionada en este párrafo. El punto es que (O) no podría pertenecer a ninguna teoría razonablemente simple que diese las condiciones de verdad correctas para "Eso es nieve", "Esto es blanco" (Davidson (1984), 323).

Lo llamativo de teoremas como el que se refiere a que la hierba es verde es que conocemos el significado tanto de dicha oración como de "La nieve es blanca" y en nuestro lenguaje tienen significados radicalmente distintos. Pero el problema real no es ése en opinión de Davidson, sino que aquellos que llaman la atención sobre esta posibilidad olvidan que una oración sólo posee sentido en el seno de todo un lenguaje. Davidson defiende la doctrina del holismo semántico, y esto tiene como consecuencia que un teorema como el mencionado más arriba tendría que ser coherente con el resto de la teoría de la verdad a la que pertenece y ésta debería dar las condiciones de verdad de oraciones como las señaladas por el propio Davidson.

A pesar de que la apelación al holismo da una respuesta al problema planteado, ahí no acaban los problemas de las teorías de la verdad como teorías del significado. El problema fundamental que se le plantea a la teoría davidsoniana sigue siendo el de si puede proporcionar el conocimiento necesario a un hablante para comprender el significado de las palabras de otra persona, si alguien que la conociera podría comprender con éxito lo que

otra persona significa con sus palabras. Es en este contexto en el que aparece el caso de la interpretación radical como el caso a examinar para responder a dicha pregunta[12].

1.2 El problema de la interpretación radical

En el apartado anterior hemos examinado alguna de las ideas fundamentales de la teoría semántica de Davidson. Esta tiene como eje principal un extensionalismo en la concepción del significado que se manifiesta en su elección de una teoría tarskiana de la verdad como teoría del significado. Como vimos, el problema de las teorías de la verdad como teorías del significado radicaba en que el concepto de verdad es radicalmente más pobre que el de significado y no permite excluir algunas alternativas que, al menos intuitivamente, resultan indeseables. La teoría de interpretación radical está destinada a investigar qué podría constreñir dichas alternativas y servir de caso paradigmático en el que comprobar si una teoría de la verdad puede proporcionar el conocimiento necesario para la comprensión del lenguaje.

Antes de pasar a la versión davidsoniana del problema examinaremos la versión original de la misma de Quine que sirve de inspiración para nuestro autor[13]. Quine expone el caso del siguiente modo:

> La traducción entre lenguas tan próximas como el frisón y el inglés se ve facilitada por la semejanza formal entre palabras

---

[12] Véase Foster (1976) para una crítica a la idea de que el conocimiento de una teoría de la verdad permita la comprensión lingüística. Véase Hernández Iglesias (1990), cap. 5, Lepore y Ludwig (2005), cap. 10 para un examen de este punto.

[13] Jim Hopkins (Hopkins (1999), 256) nos dice que podemos ver a Quine siguiendo una idea que aparece en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. En ellas, más en concreto en el párrafo 206, Wittgenstein habla de la figura de un explorador que entra en "un país desconocido con una lengua bastante extraña". Hopkins señala a su vez que la inspiración de Wittgenstein es San Agustín, quien concibe a un niño como alguien que se adentra en un lenguaje extraño.

> afines. La traducción entre lenguas no emparentadas, como, por ejemplo, el húngaro y el inglés, puede estar facilitada por las tradicionales ecuaciones que se han ido estableciendo paralelamente al desarrollo de una cultura compartida. Para iluminar la naturaleza del significado, debemos pensar más bien en la traducción radical, es decir, la traducción de la lengua de un pueblo que ha permanecido aislado hasta ahora. Aquí es donde, en el caso de que ello sea posible, el significado estrictamente empírico se separa de las palabras que lo poseen (Quine (1959), 244).

Quine no dedica mucho espacio al estudio de las condiciones de posibilidad de la traducción radical. Simplemente nos habla de que en ese caso hay implícita una serie de supuestos sobre la capacidad de intuición del lingüista. En palabras de Quine éstos son:

> En primer lugar, debe ser capaz de reconocer el asentimiento y disentimiento en cualquier lengua. Por otra parte debe ser capaz de adivinar la estimulación que su hablante tiene en cuenta en cada momento......Por último, debe poder conjeturar si esa estimulación impulsa realmente al asentimiento, o disentimiento, del indígena a la pregunta recurrente (Quine (1959), 245).

Quine está especialmente interesado, como él mismo nos dice, en esclarecer la naturaleza del significado. Como es bien sabido Quine plantea el problema de la traducción radical

para mostrar que nociones tales como las de referencia y significado son poco respetables, manteniendo la inescrutabilidad de la referencia y la indeterminación de la traducción. El único significado respetable desde un punto de vista científico para Quine es el concepto de significado estimulativo, definido para una subclase de oraciones ocasionales, las oraciones observacionales, y este significado empírico se muestra incapaz de determinar cuál es la referencia exacta de un término o qué manual de traducción elegir. Estas ideas serán importantes para determinar las semejanzas y diferencias de los proyectos davidsoniano y quineano.

En "Interpretación radical" Davidson va a considerar el problema de cómo se puede comprobar empíricamente que una teoría de la verdad puede dar cuenta del significado de las emisiones de un hablante. El problema que se va a plantear ese esencialmente el mismo que en el caso de Quine y la deuda con él es reconocida por Davidson rápidamente en ese artículo en la primera nota a pie de página del mismo[14]. Sin embargo, en la misma nota se observa que el cambio de traducción a interpretación no es casual. Davidson nos dice que el cambio se produce porque en su caso se pone un "mayor énfasis en lo explícitamente semántico"[15]. Esto es así porque el problema de Quine realmente no es cómo elaborar una teoría que dé el significado de las expresiones de un lenguaje radicalmente extraño. Por ello Davidson disculpa a Quine por haber hablado de un manual de traducción en lugar de uno de interpretación[16]. Según Davidson el problema con un manual de traducción es el siguiente:

[14] Davidson (1973a), 126.
[15] Ídem.
[16] Davidson (1973), 129

> Cuando nuestro objetivo es la interpretación, un método de traducción se ocupa de un tópico erróneo, una relación entre dos lenguajes, donde lo que se desea es la interpretación de uno... En el caso general, una teoría de la traducción comporta tres lenguajes: el lenguaje objeto, el lenguaje sujeto y el metalenguaje... Y, en este caso general, podemos saber qué oraciones del lenguaje sujeto traducen qué oraciones del lenguaje objeto sin saber qué significa ninguna de las dos oraciones de cualquiera de los dos lenguajes. (Davidson (1973a), 358)

El problema de un manual de traducción es precisamente que no responde a la pregunta fundamental que centra las preocupaciones davidsonianas, a saber, qué tipo de conocimiento sería suficiente para que un intérprete comprendiera las emisiones de otra persona. Desde luego, si el lenguaje sujeto y el metalenguaje coincidieran, una teoría de la traducción podría ser suficiente para que alguien comprendiera el lenguaje objeto. Pero esto no implica que estas teorías tengan de modo general un carácter interpretativo y es por ello que deben ser descartadas.

Más adelante señalaremos otras diferencias entre el proyecto de Quine y el de Davidson. Volvamos ahora al problema de la interpretación radical. Davidson considera que la forma que ha de adoptar una teoría de la interpretación no es otra que la de una teoría de la verdad. Sin embargo, esta teoría, incluso con la restricción hecha por el holismo, parece no ser suficiente para poder determinar una única teoría de la verdad para un lenguaje dado: podrían construirse teorías de la verdad compatibles con la evidencia disponible que, sin embargo, otorgaran significados distintos a las oraciones de un lenguaje.

Davidson responderá a este problema señalando el carácter empírico de la teoría. La teoría habrá de ser contrastada con la única evidencia disponible, la conducta del hablante. Sin embargo, el punto crucial no va a estar en la confirmación empírica de la teoría, sino en *la construcción* de la misma.

El problema fundamental que saca a la luz la interpretación radical davidsoniana es cómo podemos comenzar a elaborar una teoría interpretativa para una persona de la que desconocemos absolutamente todo. El problema consiste en cómo transformar la información que disponemos de esa persona en tanto que productor de meros sonidos físicos en una teoría de la verdad que nos permita descifrar tales sonidos y considerarlos como significativos. Davidson nos dice que en esta tarea de descifrar las palabras de otro no podemos apoyarnos en "descripciones detalladas de las creencias e intenciones del hablante" pues "exigen una teoría que tiene que descansar sobre casi la misma evidencia que la interpretación"[17]. Esto no supone en modo alguno que Davidson no otorgue un papel relevante a creencias e intenciones en la interpretación radical, mucho menos que pretenda su eliminación, sólo que éstas no pueden ser utilizadas para contrastar la teoría, pues presuponen el conocimiento que deseamos encontrar. Bien al contrario, interpretar las palabras de un hablante es una tarea en la que creencias y significados están plenamente interconectados. Volveremos a este punto enseguida. La cuestión que nos preocupaba era cómo podíamos comenzar nuestra tarea interpretativa sin asumir mucho de lo que queríamos probar. Davidson va a coincidir con Quine en que el hecho básico que nos va a permitir penetrar en los pensamientos de los demás consiste en el reconocimiento de una actitud básica, el reconocimiento de que el hablante mantiene una oración como verdadera. Aunque se trate al fin y al cabo del reconocimiento de una creencia, no pedimos la cuestión

[17] Davidson (1973a), 364.

pues no asumimos cuál sea el contenido de dicha creencia, sólo la actitud del hablante con respecto a la misma.

Sin embargo, esto es todavía muy poco para nuestros propósitos originales. Aunque una vez que la teoría esté elaborada los asentimientos y disentimientos del hablante serán cruciales para determinar la validez empírica de la teoría, aún necesitamos saber cómo podemos interpretar las palabras de otro. La solución va a estar en romper el círculo que creencias y significados forman a la hora de interpretar a una persona. Davidson nos dice:

> Un hablante mantiene una oración como verdadera a causa de lo que la oración [en su lenguaje] significa, y a causa de lo que cree. Sabiendo que mantiene la oración como verdadera, y conociendo el significado, podemos inferir su creencia; si se nos da información suficiente sobre sus creencias, podríamos quizá inferir su significado (Davidson (1973a), 364).

En otro lugar Davidson lo expresa de este modo:

> Creencias y significados conspiran a la hora de dar cuenta de las emisiones. Un hablante que mantiene una oración como verdadera en una ocasión lo hace en parte debido a lo que él significa o significaría mediante una emisión de esa oración, y en parte por lo que él cree. Si todo lo que tenemos para continuar es el hecho de una emisión honesta, no podemos inferir la creencia

> sin conocer el significado, y no tenemos oportunidad de inferir el significado sin la creencia (Davidson (1974b), 142).

La conspiración de creencias y significados consiste en que son los dos vectores que convergen en la actitud básica que es capaz de reconocer el intérprete radical. Conociendo el punto de convergencia y uno de los vectores podríamos obtener el otro, pero el problema es que no conocemos ninguno de los dos. La solución de Davidson consistirá en la entrada en juego de una de sus ideas más polémicas acerca de la interpretación: el principio de caridad.

Antes de pasar a exponer lo que son las principales intuiciones del principio de caridad davidsoniano y su papel en la teoría de la interpretación radical, creo conveniente hacer una referencia a la concepción de lo mental por parte de Davidson. Como hemos visto, la teoría de la interpretación radical hace referencia de una forma esencial a las creencias del hablante y ello nos pone bajo la pista de una de las características fundamentales de la filosofía de la mente davidsoniana, a saber, que se trata de una filosofía que no va a intentar eliminar el vocabulario mental, sino que lo va a considerar esencial a la hora de explicar y dar sentido a la conducta humana. Davidson, a diferencia de otros autores entre los que podemos incluir al propio Quine, no va a considerar que sea posible una desaparición de nuestro vocabulario mental en favor de algo más básico como, por ejemplo, el vocabulario de la física. Lo mental es irreducible a lo físico no tanto en un sentido ontológico, sino nomológico y definicional. Davidson, frente a un monismo nomológico, a un dualismo nomológico o a un dualismo anómalo, mantiene un monismo anómalo que consiste según nuestro autor en lo siguiente:

> El monismo anómalo se parece al materialismo en su afirmación de que todos lo acontecimientos son físicos, pero rechaza la tesis, usualmente considerada esencial al materialismo, de que se puede dar una explicación puramente física de los fenómenos mentales (Davidson (1970), 214).

En el ámbito ontológico la posición de Davidson es monista, esto es, considera que hay un único tipo de realidad, la material. Pero considera que dicha sustancia puede ser descrita de múltiples formas y una de ellas es nuestro vocabulario mental. Todos los acontecimientos tienen una descripción física, mientras que sólo unos pocos tienen carácter mental. Así, Davidson mantiene que los acontecimientos mentales, además de ser descritos en términos de creencias, intenciones y deseos, pueden ser descritos en términos físicos. Éste es el requisito mínimo para poder llamar a su concepción materialista. Pero lo que no es en modo alguno posible es, primero, hallar leyes estrictas en el terreno de lo mental y, en segundo lugar, leyes estrictas que unan lo mental y lo físico. De ahí que Davidson califique a su monismo ontológico de *anómalo*, pues lo mental, aunque sobreviene a características físicas, tiene una serie de rasgos que lo hacen irreducible a la ciencia física. En el reino de lo mental creencias, deseos e intenciones funcionan como razones y nada parecido funciona en el reino de lo meramente físico. Para que lo mental pudiera ser reducido a lo físico éste último vocabulario debería tener condiciones de racionalidad para permitir dicha reductibilidad, y ello conllevaría convertir la racionalidad en un elemento de la teoría física, cosa que parece poco probable. Davidson lo ha expresado así:

> No hay leyes psicofísicas estrictas debido a los dispares compromisos de los esquemas mentales y físicos. Es un rasgo de la realidad física que el cambio físico puede ser explicado mediante leyes que lo conecten con otros cambios y condiciones físicamente descritas. Es un rasgo de lo mental que la atribución de fenómenos mentales debe responder a un trasfondo de razones, creencias e intenciones del individuo. No puede haber estrechas conexiones entre los reinos si cada uno ha de mantener fidelidad a su propia fuente de evidencia (Davidson (1970), 222).

La caracterización davidsoniana de lo mental es holista y con la racionalidad como fuerte constricción en la atribución de estados mentales a otros. Esta concepción tiene importantes consecuencias para la teoría de la interpretación radical davidsoniana. Davidson lo expresa así:

> La razón de que no podamos entender lo que un hombre significa mediante lo que dice sin conocer bastante sobre sus creencias es ésta. Para interpretar la conducta verbal debemos ser capaces de decir cuándo un hablante mantiene como verdadera una oración que pronuncia. Pero las oraciones se mantienen como verdaderas en parte debido a lo que se cree, en parte debido a lo el hablante significa con sus palabras (Davidson (1974c), 238).

Construir una teoría del significado para un hablante supone de modo esencial el concepto de creencia, pues el hecho básico con el que contamos para introducirnos en las palabras de otro es su mantener una oración como verdadera. Esto implica que sin un amplio conocimiento de las creencias de otro difícilmente podemos dar sentido a su conducta verbal. Esto llevará, como veremos enseguida, a establecer fuertes supuestos acerca de la racionalidad y contenido de las creencias que, como veremos, en modo alguno son gratuitos, sino que vienen exigidos por la propia actividad interpretativa.

1.3. Necesidad y virtud: el principio de caridad

Son muchas las formulaciones del principio de caridad y es crucial lo que entendamos por él para saber cuáles son sus implicaciones epistemológicas. Hay que decir en primer lugar que Davidson no obtiene dicho principio *ex nihilo*. El principio de caridad tiene su origen en la obra de Neil Wilson donde este autor escribe que "seleccionamos como designatum (de un nombre) ese individuo que hará el mayor número de oraciones (del hablante) verdaderas" (Wilson (1959), 532). Se trata de un principio diseñado para determinar el referente de un término en las oraciones del hablante. Aunque en la introducción de 1984 a sus *Investigaciones* Davidson reconoce su deuda con Neil Wilson, esta deuda no aparece en ninguno de los artículos en los que aparece dicho principio y es por ello que su principal deuda relativa al principio de caridad no sea con Wilson, sino con Quine[18].

[18] Quine sí que reconoce la paternidad del principio a Wilson en Quine (1960), 88.

Quine introduce dicho principio en el segundo capítulo de *Palabra y objeto* en el que estudia la traducción radical. En él, y con motivo de la traducción del significado de las conectivas veritativo-funcionales, Quine nos dice que

> el fundamento de sentido común que da pie a esa máxima es que, rebasada cierta medida, la estupidez del interlocutor es menos probable que un error en la traducción –o bien, en el caso de una misma lengua, menos probable que una divergencia idiomática (Quine (1960), 88).

Esto es, no podemos atribuir a la persona interpretada, por ejemplo, la negación del principio de no contradicción, pues ello supondría, más que un descubrimiento de una mentalidad prelógica, una invitación a revisar el significado que hemos atribuido a la conjunción y a la negación en su lenguaje. El principio de buscar una lógica veritativo-funcional similar a la nuestra es algo que debemos dar por sentado *a priori* y, si encontráramos divergencias importantes entre su aparato lógico y el nuestro, sería síntoma de que debemos revisar nuestras traducciones más que considerarlo signo de la aceptación por parte del hablante de una lógica distinta a la nuestra.

Davidson nos dice en varios lugares de sus *Investigaciones* que mientras que Quine aplica el principio de caridad a las constantes lógicas, él lo aplica "de arriba a abajo"[19]. La política general de la caridad es definida así:

[19] Davidson (1984), xvii.

> La política general, sin embargo, es elegir las condiciones de verdad que hacen en la medida de lo posible mantener a los hablantes oraciones como verdaderas cuando (de acuerdo con la teoría y la opinión sobre los hechos del constructor de la teoría) esas oraciones son verdaderas (Davidson (1974b), 152).

En otras ocasiones Davidson nos habla del principio de caridad en términos de la coherencia de las creencias y de su racionalidad[20]. En un artículo reciente Davidson divide el principio de caridad en otros dos principios, el *principio de coherencia* y el *principio de correspondencia*[21]. El primero "lleva al intérprete a descubrir un cierto grado de consistencia lógica en el pensamiento del hablante"; el segundo "lleva al intérprete a considerar que el hablante está respondiendo a los mismos rasgos del mundo a los que él (el intérprete) respondería en circunstancias similares".

La evidencia básica en la que nos apoyábamos para penetrar en el lenguaje a interpretar era la de mantener una oración como verdadera, y como este hecho era producto de dos fuerzas, la creencia y el significado, la política del principio de caridad es la de "mantener la creencia constante tanto como sea posible"[22]. Tal como vimos en el anterior apartado, esto supone asumir fuertes supuestos acerca de la racionalidad del otro, tanto en lo que se refiere a la coherencia interna de sus creencias como acerca del contenido de las mismas. Mantener la creencia constante significa atribuir al interpretado *a priori* una visión del mundo correcta desde la propia posición del intérprete y, como veremos, la idea de que

[20] Davidson (1975), 159.
[21] Davidson (1991), 288. Es sin duda el principio de caridad entendido como principio de correspondencia el que tiene unas consecuencias más importantes para el escepticismo.
[22] Davidson (1973a), 137.

el principio de caridad es obligatorio será clave para evaluar las consecuencias antiescépticas que puedan seguirse del caso de la interpretación radical.

Queda clara también la aplicación general del principio quineano en Davidson. Mientras que en Quine el principio estaba diseñado para dar por supuesto, sólo, que el hablante compartía con nosotros una misma lógica, en manos de Davidson se extiende al reino de la creencia. Davidson nos dice que podemos dar por sentado que "la mayoría de sus creencias son verdaderas"[23]. Esto es así debido a que no nos es posible tener una única creencia verdadera acerca de un tema. Identificar una creencia en un hablante supone encontrar "su lugar en un conjunto de creencias"[24]. Esto no quiere decir que no haya lugar para el desencuentro y el error. El principio está diseñado no para suponer un acuerdo en tanto que acuerdo, sino en tanto que tal acuerdo se hace imprescindible para introducirnos en los significados de otro. Las diferencias de opinión son posibles, lo que ocurre es que para dar sentido a esas diferencias de opinión es necesario que haya un amplio acuerdo previo en aspectos básicos acerca de cómo está configurado el mundo. Del mismo modo que para atribuir una creencia verdadera ha de estar localizada dentro de un conjunto de creencias verdaderas, para asignar un error hemos de compartir muchas creencias con la persona interpretada. Podríamos decir que lo que hace el principio de caridad es poner límites a lo que podemos esperar racionalmente de nuestro interlocutor. Y esto porque el principio de caridad no es una opción, algo a lo que podamos renunciar a aplicar a voluntad. En "Interpretación radical" escribe:

[23] Davidson (1975), 168.
[24] Ídem.

> El consejo metodológico de interpretar de una manera que optimice el acuerdo no debería concebirse como descansando en una suposición caritativa sobre la inteligencia humana que podría resultar ser falsa. Si no podemos encontrar un modo de interpretar las emisiones y otra conducta de una criatura en tanto que revelando un conjunto de creencias en gran parte consistentes y verdaderas de acuerdo con nuestros propios estándares, no tenemos ninguna razón para tener en cuenta a esa criatura como racional o como diciendo algo (Davidson (1973a), 366).

Es precisamente el hecho de que el principio de caridad no sea una opción y su invitación a considerar las creencias de *cualquiera* como mayormente ciertas lo que lo hace extremadamente atractivo desde un punto de vista epistemológico. Hemos visto como este principio nos obliga a atribuir *a priori* un amplio conjunto de creencias verdaderas al hablante, una visión del mundo en su mayor parte correcta. Esto, que podría ser considerado simplemente como una necesidad, puede convertirse fácilmente en virtud, pues parece poner contra las cuerdas a aquellos escenarios escépticos en los que se asume con naturalidad que las creencias de *cualquiera* podrían ser radicalmente falsas. Si hemos de interpretar a nuestros interlocutores como estando básicamente en lo cierto, ¿cómo será posible que podamos descubrir alguna vez un fallo masivo en las creencias, sea en las propias o en las ajenas? ¿Es ese fallo posible? El escepticismo tradicional siempre ha sostenido la posibilidad de que todas nuestras creencias sean falsas al unísono con respecto del mundo al que se aplican. Si se demuestra que el principio de caridad no es una opción

nos encontraríamos ante una gran victoria epistemológica frente al escéptico, pues supondría que, aunque quede lugar para el error, no es posible la idea de un conjunto de creencias en su mayor parte falsas que supone el escepticismo radical. Como veremos esto puede ser leído de diferentes formas que no tienen, desde luego, las mismas consecuencias. Antes de pasar a examinar estos, veamos la crítica que realiza Davidson a una teoría epistemológica ampliamente mantenida en filosofía, el empirismo.

2 Caridad y empirismo

Que Davidson debe filosóficamente mucho a Quine es algo innegable. Sus *Investigaciones* están dedicadas a él y sus artículos hacen referencia continuada a obras o pasajes de Quine. No obstante, a pesar de las afinidades que podamos encontrar entre las filosofías de ambos autores, existe una diferencia crucial e irreconciliable entre ellas: la posición que mantienen ante el empirismo. Quine, a pesar de ser el verdugo filosófico de los dos primeros dogmas del empirismo, mantiene la idea de que hay algo valioso que salvar en esa posición filosófica y elabora una filosofía empirista libre de tales dogmas. Davidson es por contra el crítico del así llamado *tercer dogma del empirismo*, el dualismo de esquema y contenido, dogma que atribuye a Quine y que, según él, una vez abandonado sea "quizá el último, pues si lo abandonamos no está claro que haya algo distintivo que pueda ser llamado empirismo"[25].

En este capítulo examinaremos los motivos fundamentales que tiene Davidson en contra de la corrección de esta doctrina filosófica. Esta crítica será importante para entender, fundamentalmente a partir del capítulo cuarto, el verdadero alcance de los argumentos davidsonianos en contra de la posibilidad de un fallo masivo en las creencias de una persona. Y es importante porque la crítica al empirismo ejemplifica a la perfección una de las posiciones filosóficas más importantes de Davidson: su antirepresentacionismo. Davidson considera que la apelación a intermediarios epistemológicos entre el sujeto y el mundo tiene consecuencias nefastas en epistemología invitando continuamente al escepticismo. Si no se rechazan las posiciones que implican la existencia de

[25] Davidson (1974a), 189.

representaciones a las que el sujeto accede de forma inmediata y que median su relación con el mundo, el conocimiento de este último estará definitivamente perdido.

En este capítulo examinaremos en primer lugar la crítica davidsoniana al dualismo de esquema-contenido, crítica que supone según nuestro autor que no quede nada distintivo a lo que podamos llamar empirismo, pues considera que éste se apoya de manera esencial en esa distinción. Después estudiaremos la crítica a la noción de significado empírico que aparece en la obra de Quine a través de la distinción que Davidson traza entre una teoría próxima y distante de la interpretación. Este examen nos llevará a la que quizá sea la principal acusación de Davidson contra el empirismo, a saber, que conduce directamente al escepticismo filosófico. Examinaremos por último el intento de McDowell de recobrar el empirismo como una doctrina no sólo respetable, sino necesaria para poder dar cuenta de cómo nuestras creencias cobran su contenido y que no caería en los errores e incongruencias que autores como Davidson le atribuyen.

2.1 La crítica a la idea de misma de un esquema conceptual

En 1974 Davidson escribe "Sobre la idea misma de un esquema conceptual", artículo crucial en el que se abordan de forma directa problemas epistemológicos. En él iba a argüir contra una doctrina que gozaba y quizá todavía goza en algunos ambientes filosóficos de una buena salud, el relativismo conceptual. El relativismo conceptual es una doctrina que niega que haya un único mundo compartido por todos -o al menos que podamos acceder al mismo- y que sirva de contenido de nuestras teorías mejor elaboradas; muy al contrario, supone que la realidad es relativa a un conjunto de conceptos, o a un lenguaje, que organiza o da sentido al mundo o a nuestra experiencia del mismo. De este

modo nos encontraríamos ante visones del mundo que pueden ser radicalmente distintas y, dado que no hay punto común desde el que juzgar (si existiera ese punto común se desmontaría la idea principal del relativismo), estas visiones se convierten así en inconmensurables.

Aunque en un primer momento pueda parecer que el relativismo conceptual invita a la tolerancia y a la fraternidad entre los pueblos, las consecuencias que esta doctrina tiene para nosotros como agentes racionales son devastadoras. Aplicada a la ciencia implica que no tenemos razones para pensar que nuestra teoría física mejor desarrollada dé una descripción más adecuada del mundo que la que tienen los indios Hopi. Tampoco que la ciencia sea una empresa con un carácter más racional que otras pues, como ha señalado Kuhn, la adhesión a un paradigma es en algunas ocasiones una mera cuestión de fe[26]. Y si graves son las consecuencias en el plano científico, mucho más lo son en el plano ético, pues el relativismo supone la afirmación de que las conductas éticas de los individuos están siempre protegidas por el paraguas conceptual de la cultura en la que se realicen dichas conductas. La crítica ética se convierte así en una muestra de imperialismo ético y cultural que amenaza con destruir la multiculturalidad.

El problema de esta doctrina para el proyecto de interpretación radical davidsoniano es obvio, pues supone un ataque directo a la línea de flotación de ese proyecto: el principio de caridad. El principio de caridad necesita que la relación entre leguaje y mundo sea transparente, y el relativismo conceptual afirma directamente la opacidad de dicha relación. Esto es así porque el relativismo no sólo convierte a este principio en meramente opcional, sino que lo considera radicalmente falso, rozando –si no cayendo- en el mismísimo imperialismo cultural: la verdad es relativa a un sistema de conceptos cultural e

[26] Kuhn (1962), 244.

históricamente fijados, y podría suceder sin alarma alguna que en una determinada cultura sus individuos poseyeran creencias a nuestros ojos falsas pero que fueran, desde sus propios estándares, correctas. Si esto es así, la política caritativa de la interpretación radical davidsoniana se viene abajo y habría que buscar un nuevo método que no asumiera tanto como el caritativo principio davidsoniano.

Davidson considera al relativismo conceptual como "una doctrina embriagadora y exótica o lo sería si pudiéramos darle buen sentido al mismo"[27]. El problema, nos dice, es, "como tan a menudo en filosofía, que es difícil mejorar la inteligibilidad reteniendo la emoción"[28]. La crítica davidsoniana va a ir dirigida no sólo a la idea de que puede haber esquemas conceptuales alternativos haciendo a la verdad de ese modo relativa a dichos esquemas, sino, tal como el título del artículo indica, a la idea misma de esquema conceptual. "Incluso aquellos pensadores que están seguros –nos dice- de que hay tan sólo un único esquema conceptual cometen el pecado del dualismo esquema-contenido; incluso los monoteístas tienen religión"[29]. Si el problema fuera tan sólo el relativismo, quizá el artículo hubiera terminado en la página siguiente cuando Davidson señala la paradoja a la que nos conduce el relativismo de que para dar sentido a diferentes puntos de vista es necesario un punto de vista común (que es precisamente lo que niega el relativismo) desde el que establecer las diferencias. Pero Davidson está interesado en atacar las raíces mismas del problema, las ideas y metáforas en las que se basa el relativismo con el objetivo de que caigan en su crítica con él.

Davidson considera que el criterio para diferenciar entre presuntos esquemas alternativos es su mutua intraducibilidad, la contrapartida lingüística de la

[27] Davidson (1974a), 183.
[28] Ídem.
[29] Ídem. Como ejemplo de pensador monoteísta véase, por ejemplo, Popper (1994)

inconmensurabilidad. Esto nos pone sobre la pista de que, aunque se trate de un problema epistemológico tradicional, éste va a ser considerado en términos lingüísticos. El criterio de identidad entre esquemas será la traducibilidad entre lenguajes y el de diferencia como hemos dicho la intraducibilidad. ¿Podemos dar sentido a esa idea? Davidson considera dos casos en los que podemos considerar la intraducibilidad: de forma completa y de forma parcial[30]. La idea de que pueda haber esquemas conceptuales completamente inconmensurables no ha sido defendida explícitamente por nadie, aunque sí que puede ser considerada como posible a partir de otras afirmaciones de diversos autores[31], especialmente por alguna de las metáforas que utilizan para dar sentido a sus descubrimientos e ideas. La crítica de Davidson va a consistir en mostrar que la traducibilidad a nuestro propio lenguaje es el único criterio que poseemos de lingüisticidad[32], y la defensa de la idea de un lenguaje esencialmente intraducible al nuestro ha de dar cuenta de por qué, a pesar de dicha intraducibilidad, consideran que el objeto o persona interpretada poseen un lenguaje[33]. Davidson revisa varias de las metáforas en las

[30] Evnine (Evnine (1999)), acusa a Davidson de no examinar conscientemente en ese artículo ni en ningún otro la posibilidad de la intraducibilidad asimétrica (Davidson (1974a), 185), esto es, la posibilidad de que la intraducibilidad vaya en una única dirección y haga que un lenguaje sea intraducible a otro, pero no viceversa. Este tipo de intraducibilidad es un fenómeno ubicuo como Hernández Iglesias ha señalado (Hernández Iglesias, 2004) y Davidson, en su respuesta a Evnine, señala que no puede negar la realidad de este fenómeno, pero que no tiene por qué llevar a pensar que nos encontramos ante esquemas conceptuales distintos. Véase nota 8.

[31] Entre ellos Davidson cita en su trabajo a Kuhn, Feyerabend, Whorf y al mismísimo Quine. El realismo de T. Nagel también podría llevar a esta situación.

[32] Esta es quizá una tesis demasiado fuerte, tal como ha argüido M. Hernández Iglesias en su libro de 2004, pues parece no dar cuenta de que hay otras formas de introducirnos en un lenguaje aparte de la traducción, como por ejemplo el aprendizaje. No obstante, como el propio autor reconoce, esta crítica no tiene por qué llevar a abrazar el dualismo de esquema y contenido ni por supuesto el relativismo conceptual. Véase especialmente los capítulos 3 y 4 de su libro para un examen detallado de este punto.

[33] Hay que ser cuidadoso en este punto para que no haya malentendidos acerca de la posición de Davidson. Él no está afirmando que todos los lenguajes sean *de hecho* traducibles. La falta de evidencia y datos pueden provocar que consideremos ciertas inscripciones o marcas como lingüísticas y sin embargo intraducibles a nuestro lenguaje. Como he mencionado antes, la peligrosa idea del relativismo conceptual es que hace peligrar el proceso de interpretación radical y es en ese contexto en el que hemos de situar la tesis davidsoniana de la traducibilidad. En su agria respuesta a un artículo del E. Lepore y J. Fodor (véase Fodor y

que los autores defensores de la inconmensurabilidad habitualmente se apoyan para dar sentido a esta idea. Davidson divide estas metáforas como pertenecientes a dos grandes clases. La primera nos dice que el esquema conceptual lo que hace es organizar, sistematizar algo que viene dado y que por sí mismo carece de sentido. En la segunda se nos dice que lo que hace es ajustarse a, dar cuenta de ese contenido dado. Davidson señala que con la primera metáfora se hace mayor hincapié en el aparato referencial del lenguaje, en sus términos, mientras que con la segunda se hace de forma explícita referencia a las oraciones del mismo, pues son éstas las que se ajustan o dan cuenta de ese *algo*. Ese *algo* tiene a su vez también varios candidatos a ocupar su papel protagonista, aunque en términos generales encontramos dos máximos candidatos, el mundo y la experiencia que tenemos del mismo, aunque no sean términos sobre los que haya acuerdo filosófico.

La crítica a la primera de las metáforas se centra en su falta de inteligibilidad. Lo primero que detecta Davidson en esa metáfora es lo carente de sentido que es la expresión *organizar el mundo*[34]. Como él mismo dice, no podemos "atribuir un significado claro a la idea de organizar un único objeto (el mundo, la naturaleza) a menos que ese objeto sea entendido como conteniendo o consistiendo en otros objetos"[35]. La metáfora cobra sentido *sólo* porque se da por supuesto que ambos mundos comparten una ontología común, tienen un mismo mobiliario. Tiene sentido decir que en otra cultura se organiza el mundo de un modo distinto porque encontramos predicados o términos de los que carecemos. Pero para poder dar sentido a esas discrepancias necesitamos una ontología común para los dos lenguajes. Y he aquí el punto fundamental contra la idea de una intraducibilidad total entre

---

Lepore (1993) y Davidson (1993)) Davidson aclara que no considera que todos los lenguajes sean de hecho radicalmente interpretables, sólo que es posible en principio dicho tipo de interpretación en todos ellos.

[34] Davidson desestima en esta primera metáfora a la experiencia pues hace aún más ininteligible la metáfora de la organización. Así nos dice que un lenguaje, además de organizar experiencias, tendrá que organizar también cosas tales como cuchillos y tenedores. Véase Davidson (1974a), 192.

[35] Davidson (1974a), 192.

lenguajes: para poder dar sentido a tales diferencias hemos de poder traducir en su mayor parte el lenguaje supuestamente intraducible. Si esto es así, la hipótesis de haya un lenguaje con un aparato referencial radicalmente distinto a otro lenguaje de tal modo que lo haga totalmente intraducible se derrumba.

Tal como se dijo, la otra metáfora no tiene como centro el aparato referencial del lenguaje, sino directamente las oraciones. Son las oraciones las que se ajustan, predicen o dan cuenta del curso de la experiencia. En esta metáfora nos encontramos más cómodos hablando de la experiencia que hablando del mundo y es esta metáfora la más utilizada por los filósofos empiristas. De todos modos, la crítica de Davidson a esta metáfora va a ser independiente de que se trate del mundo o la experiencia el objeto a ajustar o predecir. Esto no quiere decir que no haya lugar a la crítica del empirismo, pero no en tanto que empirismo, sino en tanto que se trata de una manera errónea de entender tanto el concepto de verdad como la relación que mantiene dicho concepto con el de traducción. En lo que se refiere al concepto de verdad Davidson critica al empirismo por pensar que la afirmación de que la experiencia (o los hechos o lo que sea) es lo que hace verdadera a una oración añade algo al concepto de verdad. Más bien lo distorsiona y hace de la verdad un concepto oscuro. Davidson lo expresa del siguiente modo:

> Nada, sin embargo, ninguna cosa, hace a una oración verdadera: ni la experiencia, ni las irritaciones de la superficie, ni el mundo pueden hacer a una oración verdadera. Que la experiencia toma un cierto curso, que nuestra piel está caliente o dolorida, que el universo es finito, estos hechos, si queremos hablar de ese modo, hacen a las oraciones y teorías verdaderas. Pero este punto se

> pone mejor de manifiesto sin mención a los hechos. La oración "Mi piel esta caliente" es verdadera si y sólo si mi piel está caliente. Aquí no hay referencia a un hecho, un mundo, una experiencia o un trozo de evidencia (Davidson (1974a), 194).

En el próximo capítulo examinaremos con más atención la concepción davidsoniana de la verdad y su crítica a la idea de que lo que hace verdadera a una oración es la experiencia. Lo que se hace patente en el fragmento que acaba de ser citado es que Davidson no cree que el concepto de experiencia arroje alguna luz sobre el concepto de verdad. El empirista considera que basando la verdad en la experiencia ésta se hace más cercana, pero como veremos, lo único que se hace es desvirtuarla.

En lo que se refiere a la relación entre los conceptos de verdad y traducción Davidson considera que esta metáfora establece una falsa relación entre ambos conceptos. Lo que concibe como posible el relativismo conceptual es que haya diferentes relaciones entre el lenguaje y aquello que es evidencia para ese lenguaje. Lo único que añadiría aquí el empirismo es la idea de que toda la evidencia posible no es otra que la evidencia que proporciona la experiencia. Pero volviendo al problema general, lo que se concebiría como posible es que haya formas alternativas de ajustarse a la experiencia o el mundo. Y esto no es otra cosa que decir que puede haber lenguajes que sean verdaderos de aquello que les sirve de evidencia (sea esto lo que sea) y que, sin embargo, se muestren mutuamente intraducibles. Esto significa que se disocia de manera fundamental los conceptos de traducción y verdad. La cuestión es: ¿es esto posible? La respuesta de Davidson es negativa. Davidson apela en este punto a la que en su opinión es la mejor explicación del concepto de verdad, la de Tarski, y ésta asocia esencialmente como ya sabemos las

nociones de traducción y verdad. La cuestión que han de responder aquellos que disocian ambos conceptos es la de cómo descubrir que un lenguaje es verdadero con respecto a aquello que le sirve como evidencia y afirmar al tiempo que es completamente intraducible al nuestro, cómo saber que un ser tiene creencias verdaderas cuyo contenido ignoramos por ser su lenguaje esencialmente intraducible. La respuesta es, simplemente, que no se puede[36].

Davidson considera tras estos argumentos que la idea de un fallo completo en la traducción queda desmontada y pasa a examinar los supuestos que se esconden en la idea más modesta, la de un fallo parcial. Antes que nada hay que recordar que la idea de una intraducibilidad parcial tiene como objetivo dotar de sentido al relativismo conceptual. Se introduce así "la posibilidad de hacer inteligibles los cambios y contrastes en los esquemas conceptuales por referencia a la parte común"[37].

Davidson va a negar que podamos utilizar esta idea de intraducibilidad parcial para dar sentido al relativismo conceptual y la razón fundamental va a ser el carácter obligatorio que tiene el principio de caridad en cualquier proceso de traducción. La interconexión de creencia y significado hace que estemos forzados a la caridad. Sólo manteniendo constante la creencia, sólo asumiendo un acuerdo general en las creencias podemos penetrar en las palabras de otros. Y sólo haciendo esto podemos dar sentido a los desacuerdos. La cuestión es si esos desacuerdos pueden dar lugar a la afirmación de que nos encontramos ante la existencia de esquemas conceptuales diferentes. Según Davidson la respuesta ha de ser negativa. Los desacuerdos que se puedan producir siempre pueden ser interpretados como diferencias de opinión acerca de un tema, diferencia de opinión que podría ser explicada

---

[36] Davidson ha renunciado a este argumento (en Davidson (1999i), 340) por considerarlo confuso. Véase Hernández Iglesias (1999) para un examen y crítica del argumento.
[37] Davidson (1974a), 195.

apelando a la historia personal del hablante, la sociedad, la época histórica etc. Según Davidson:

> Cuando otros piensan de modo distinto a nosotros, ningún principio general, o apelación a la evidencia, nos puede forzar a decidir que la diferencia descansa en nuestras creencias más bien que en nuestros conceptos (Davidson (1974a), 197).

Con este argumento Davidson considera que el relativismo conceptual no puede ser formulado. Pero la conclusión, como ya anticipamos, no afecta sólo a esta posición filosófica, sino también a los monistas conceptuales. "Si no podemos inteligiblemente distinguir entre esquemas, tampoco podemos decir que sean uno solo"[38]. Con esto Davidson está rechazando la distinción entre la idea misma de un esquema conceptual y, por supuesto, de aquello que dota de contenido a los esquemas. En este artículo Davidson señala algo que W. Sellars[39] había señalado con anterioridad y que será crucial en su posterior teoría del conocimiento: el rechazo al mito de lo Dado. La idea de que la mente funciona organizando algo sin conceptuar, algo que es materia para ella como formadora, cae por la borda con el rechazo del dualismo de esquema y contenido. Y es por ello que la idea de contenido empírico, sea éste lo que sea, cae asimismo por la borda[40].

---

[38] Davidson (1974a), 198.
[39] Sellars (1956).
[40] McDowell, en su *Mind and World* y en otros artículos ha intentado restaurar una noción de experiencia cuyo carácter es conceptual. Más tarde revisaremos ese intento y veremos cómo el problema de Davidson con la experiencia no se resuelve con la conceptualización de la experiencia, sino que necesita de algo más que esto.

Pero, ¿en qué sentido? ¿Hasta qué punto? Quine, por ejemplo, en su corta respuesta al artículo de Davidson[41], restringe la crítica de éste al empirismo a la idea empirista tradicional de que lo que hace a una oración verdadera es la experiencia. Quine está de acuerdo con Davidson en que "no hay nada que añadir al análisis de Tarski en la medida en que se trate del concepto de verdad"[42]. Más abajo añade que "el empirismo como teoría de la verdad se va por la borda, y en buena hora"[43]. Sin embargo, esto no significa a los ojos de Quine que haya que descartar al empirismo como doctrina epistemológica. Y esto porque, en opinión de Quine, el empirismo es ante todo una doctrina de la evidencia:

> El pretendido tercer dogma, entendido ahora no en relación con la verdad, sino con la creencia garantizada, queda intacto. Tiene un aspecto tanto descriptivo como normativo, y en ninguno de esos aspectos considero que sea un dogma (Quine (1981a), 39).

Quine continúa explicando su posición con respecto a la experiencia señalando que su concepción de la experiencia no ha de ser interpretada de modo fenomenista sino dentro de un marco naturalista, y que la idea de que nuestra ciencia trata de acomodar el movimiento de los receptores sensoriales ha de permanecer. Su único error es haber

[41] Quine (1981a).
[42] Ídem, 39. Aunque la concepción davidsoniana de la verdad será un tema que nos ocupará con posterioridad, hay que decir que es engañoso decir que Davidson y Quine compartan una misma idea acerca de la verdad. Ambos reconocen el importante papel de la obra de Tarski y que el concepto de verdad no es definible en términos de conceptos más simples, pero mientras que Quine hace una lectura deflacionista de las intuiciones tarskianas, Davidson hace una lectura en la que el concepto de verdad tiene más envergadura que en Quine.
[43] Ídem.

hablado en algunas ocasiones (por ejemplo en *Palabra y objeto*) de esquemas conceptuales en lugar de lenguajes, aunque tal expresión no tenía una “función técnica”[44].

Los argumentos de Davidson van claramente más allá de lo que Quine imagina. Desde luego van más allá de ser una mera crítica al concepto de verdad empirista y en varios lugares de “Sobre la idea misma de un esquema conceptual” encontramos pruebas de su rechazo al empirismo como teoría de la evidencia[45]. Será en artículos posteriores en los que desarrollará tales argumentos y donde se hará más patente la crítica de Davidson al empirismo como teoría de la evidencia, argumentos que examinaremos a continuación. Antes de continuar, sin embargo, hay que subrayar la trascendencia de las argumentaciones que Davidson ofrece en este artículo para entender de un modo adecuado sus argumentos en contra del escepticismo. Aunque el próximo capítulo estará dedicado a criticar una línea determinada en la que los argumentos davidsonianos pueden ser entendidos (incluso por él mismo) como atacando al escepticismo, a partir del capítulo cuatro examinaremos una reconstrucción de los mismos contra el escepticismo que se basarán en la idea de la plena accesibilidad y publicidad del significado, tesis que podemos ver ya claramente reflejada en este artículo. Al igual que Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, Davidson estaría atacando con la tesis de que es imposible dar sentido a la idea de un lenguaje intraducible la idea de un lenguaje privado y defendiendo el carácter esencialmente público y accesible del significado. Si algo debe ser considerado por alguien como significando algo, entonces esos significados han de ser accesibles, al menos en principio, públicamente, y si significado y verdad están intrínsecamente unidos, la tarea del escéptico ha de resultar imposible. Como

[44] Quine, (1981a), 41.

[45]Por ejemplo, en la afirmación de Davidson de que, además de organizar la experiencia, un lenguaje debe organizar otro tipo de entidades como cuchillos o tenedores.

veremos, la consecuencia de tomar en serio esta idea será un rechazo frontal a la posibilidad de formular la pregunta escéptica.

2.2 El empirismo como teoría de la evidencia

Aunque en un artículo anterior[46] Davidson ataca también al empirismo desde el punto de vista de su papel en la justificación de las creencias, es en su artículo de 1990 "Meaning, Truth and Evidence" donde de forma más clara reta la relación entre significado y evidencia del empirismo quineano. En este artículo Davidson pretende atacar la idea de que el significado de una oración pueda venir determinado, como piensa Quine, por el conjunto de acontecimientos internos al sujeto que ocurren cuando éste asiente o disiente sobre la verdad de una oración.

La situación en la que nos encontramos a la hora de determinar el significado de una oración es la de dónde poner el peso en la larga cadena de causas que llevan a un hablante a asentir a una oración. Davidson lo expone del siguiente modo:

> Nuestro conocimiento del mundo depende directa o indirectamente de elaboradas y arriesgadas secuencias causales que se originan con acontecimientos como un conejo corriendo o un espasmo en el estómago, progresan a través del sistema nervioso y acaban en creencias. ¿Dónde, en la cadena de causas y efectos, topamos con los objetos que dan a nuestras creencias

[46] Davidson (1983).

> sus contenidos particulares y a nuestras palabras sus significados? (Davidson (1990b), 68).

Davidson distingue dos tipos de teorías dependiendo de dónde, en la cadena causal, se sitúe la evidencia para determinar el contenido de una oración o creencia. Hace esto en el contexto de la interpretación radical, pues es ahí donde mejor se puede poner de manifiesto las diferencias entre ambas teorías. La primera sería lo que podríamos traducir como la *teoría próxima del contenido*, que señalaría que, para determinar el contenido de una oración o creencia, hemos de fijarnos en aquellos acontecimientos que se sitúan más cerca del sujeto, ya sea en las ideas humeanas o en los estados físicos que ocurren en él como en el caso de Quine. En este caso quineano nos encontraríamos con que dos oraciones tienen el mismo significado cuando son los mismos "los patrones de estimulación que llevan al asentimiento y disentimiento"[47]. Por otro lado nos encontraríamos con lo que podríamos traducir como la *teoría distante del significado y la evidencia*. Esta teoría dice "simplemente que los acontecimientos y objetos que determinan el significado de las oraciones observacionales y proporcionan una teoría de la evidencia son los verdaderos acontecimientos y objetos sobre los que correcta y naturalmente interpretamos que tratan las oraciones"[48]. En este caso hablamos de igualdad de significado cuando encontramos que los mismos objetos y acontecimientos llevan al asentimiento o disentimiento del hablante. Davidson expone así, de acuerdo con esta distinción, su diferencia con Quine:

[47] Davidson (1990b), 73.
[48] Ídem, 72.

> La diferencia más importante [entre el proyecto de Quine y el de Davidson] concierne a los objetos o eventos que determinan el contenido comunicable. Para Quine, éste consiste en los patrones de las terminaciones nerviosas que provocan el asentimiento a una oración... La idea de Quine es capturar en una forma científicamente respetable la idea empirista de que el significado depende de la evidencia directamente disponible a cada hablante. Mi enfoque es, en contraste, externista: sugiero que la interpretación depende (en las situaciones más simples y básicas) de los objetos y eventos salientes tanto para el hablante como para el intérprete... (Davidson (1990c), 321).

La mayor parte de "Meaning, Truth and Evidence" está dedicado al estudio de la obra de Quine, más concretamente a la tarea de encontrar en este autor indicios para una teoría de la evidencia. Aunque finalmente Davidson terminará atribuyendo (correctamente) a Quine su compromiso con lo que llama teorías próximas del contenido, en el artículo se muestran las ambigüedades y contradicciones en las que Quine (y quizá toda filosofía empirista) ha de caer para defender un empirismo que vaya más allá de atribuir un mero papel causal a la experiencia y le otorgue un importante peso epistemológico. Así Davidson cita pasajes de la obra de Quine en los que parece decantarse por una teoría distante del contenido y otros muchos en los que se decanta por una teoría próxima. Así, por ejemplo, en una cita de un pasaje de *Las raíces de la referencia*[49] nos encontramos a Quine diciendo que el aprendizaje ostensivo requiere observación y que el niño y el padre deben ver ambos

[49] Citado en Davidson (1990b), 70.

rojo cuando el niño aprende la palabra “rojo”, y uno de ellos debe ver también que el otro ve rojo al mismo tiempo. Esto parece una clara declaración a favor de una teoría distante del contenido, pero no debería confundirnos. Para Quine, este proceso externista de aprendizaje no tiene influencia alguna a la hora de determinar el significado de una oración como “Esto es rojo”. Lo que determina todo el significado de las oraciones observacionales como la que acaba de ser señalada es lo que Quine llama su significado estimulativo. Y éste no tiene nada que ver con la existencia o no de objetos rojos, sino con la clase de patrones de estimulación que llevan al asentimiento o disentimiento de dicho grupo de oraciones.

Quine es consciente de que el contenido de una oración como “esto es rojo” no tiene nada que ver con los procesos neuronales y nerviosos que ocurren en un sujeto y que son procesos ocultos que no juegan ningún papel en la interpretación. Sin embargo opta claramente por decir que el determinante de ese significado es su significado estimulativo y ello en opinión de Davidson genera multitud de problemas. El primero, relativo al contenido de la oración, es que el significado estimulativo de una oración es demasiado pobre para determinar el contenido de la misma. Así podemos imaginar la posibilidad de que dos oraciones que tengan idéntico significado estimulativo pero con significados diferentes. Davidson nos pide que imaginemos el caso de alguien que cuando un jabalí corre delante de él tiene los mismos patrones estimulativos que yo cuando un conejo lo hace por delante de mí. Yo traduzco, siguiendo el criterio de los patrones estimulativos, su oración por “he ahí un conejo”, aunque por delante de mí lo que esté pasando sea un jabalí. Lo que se seguiría de este caso es que la causa externa es la que daría el verdadero contenido de la oración, no desarrollando los episodios internos del individuo ningún papel relevante. Del mismo modo podríamos encontrarnos con significados estimulativos muy diferentes pero cuyo contenido fuera idéntico. Davidson pone como ejemplo de esto la

posible existencia de “pequeños hombres y mujeres verdes de Marte que localizan objetos mediante un sonar, como los murciélagos”[50]. En este caso, y bajo el supuesto de que penetramos en sus pensamientos, el significado estimulativo sería radicalmente distinto del nuestro, pero la interpretación del contenido de sus pensamientos no haría uso alguno de dicha información, sino de las causas externas relevantes que facilitan la comunicación. De este modo, el empirismo como teoría del contenido no es de utilidad alguna.

Si ese fuera todo el problema con el empirismo podríamos considerarlo como una doctrina falsa, pero de consecuencias inocuas para la epistemología. Simplemente coloca el dardo lejos de la diana y eso es todo. Sin embargo, el problema fundamental que tiene el empirismo para Davidson es que nos lleva de cabeza a una doctrina epistemológica que sí que es realmente peligrosa: el escepticismo. Aunque empaquetar a todas las doctrinas empiristas en un mismo saco sea complicado e incluso injusto, la acusación de Davidson al empirismo es que crea un intermediario epistemológico entre nuestras creencias y el mundo que abre una brecha insalvable entre ambos. Davidson lo expresa así:

> Si las evidencias últimas a favor de nuestros esquemas y teorías, el material básico sobre el cual se fundamentan, son subjetivas de la manera que he descrito, entonces también los será todo aquello que se base directamente en ellas: nuestras creencias, deseos, intenciones y lo que queremos decir o significar mediante nuestras palabras. Aunque todo esto constituya la progenie de nuestra concepción del mundo... sin embargo también conserva la independencia cartesiana respecto de aquello sobre lo que

[50] Davidson (1990b), 74.

> versa que tenía las evidencias en que se basaba: como las sensaciones, todo ello podría ser tal como es y el mundo ser muy diferente (Davidson (1988a), 78).

El problema del empirismo como doctrina epistemológica que basa la evidencia en algún elemento subjetivo como la experiencia es que garantiza la seguridad de ese elemento a costa de abrir una brecha insalvable con el mundo. Si lo único a lo que tengo acceso privilegiado es al intermediario epistemológico siempre será posible sembrar dudas acerca de cómo se relaciona el intermediario con el mundo.

Este problema no es el único que se le plantea al empirismo como teoría de la evidencia. Otro problema a juicio de Davidson es el de que el empirismo está íntimamente ligado como teoría de la evidencia al fundamentismo, doctrina que rechaza Davidson por considerar que intenta encontrar algo que no se puede encontrar: una base segura para el conocimiento. Como veremos de forma más detallada en el próximo capítulo, Davidson considera que lo único que puede justificar a una creencia es otra creencia y que no podemos salir de nuestras creencias para encontrar algo más básico, más rocoso y carente de elementos de juicio en lo que basar nuestro conocimiento. En artículos como "Verdad y conocimiento: una teoría coherentista" o "Contenido empírico" Davidson examina diferentes intentos de caracterizar la experiencia como elemento justificativo para nuestras creencias, mostrando que cuando se la concibe como un hecho no puede justificar nada y que cuando adquiere un carácter justificativo pierde sus rasgos de hecho rocoso y privilegiado para convertirse en creencia. En los dos próximos capítulos estudiaremos más en detalle estas posiciones davidsonianas. Decir ahora que el único papel que Davidson da

a la experiencia concebida como algo distinto de la creencia es *causal*: la experiencia causa creencias, pero en modo alguno las justifica.

Davidson afirma que en cierto modo no importa qué tipo de empirismo se defienda, da igual la caracterización que hagamos del intermediario epistemológico. Se podría pensar que el problema del escepticismo se da sólo en aquellas doctrinas que reifican la experiencia, como en el caso de las ideas lockeanas o humeanas. De este modo un empirismo como el de Quine se salvaría de la acusación, pues su concepción de la experiencia no crea un reino de objetos aparte de los objetos del mundo, ni el sujeto tiene un acceso privilegiado al conjunto de estimulaciones que le llevan a asentir ante una determinada oración. Quine además es el máximo representante de la doctrina de la naturalización de la epistemología y con esto se nos invita a pensar que la visión del mundo que nos da la ciencia es correcta y que no queda lugar para el escepticismo. En un texto citado por Davidson[51], Quine dice en respuesta a Cresswell, quien le acusa de reificar la experiencia, que su naturalismo no hace eso, sino que parte de objetos reales que afectan a nuestras terminaciones nerviosas y explica cómo adquirimos oraciones acerca de esos mismos objetos.

A pesar de esto, Davidson considera que hasta este tipo de empirismo más científico, menos fenomenológico, termina asimismo con sus huesos en el escepticismo. El problema es, como dijimos anteriormente, que lo que determina el significado de una oración es su significado estimulativo, y éste puede ser el mismo aunque estemos radicalmente equivocados acerca de cómo son realmente las cosas. Aunque Quine asume una conexión causal entre las situaciones externas y los estímulos, la posibilidad de, por ejemplo, ser cerebros en una cubeta está totalmente abierta en su filosofía, pues si las

[51] Davidson (1990b), 75. El texto de Quine pertenece a"Replies to eleven essays", en Quine (1981), 181.

estimulaciones fueran exactamente las mismas en cada caso, nuestras creencias y significados permanecerían idénticos a pesar de la variación de la causa. Según Davidson esto se produce porque el "escepticismo no se basa ni en los supuestos de los datos de los sentidos ni del reduccionismo, sino en la idea mucho más general de que el conocimiento empírico requiere un intermediario epistemológico entre el mundo tal como lo concebimos y nuestra concepción de él, y esta idea está en el corazón de la teoría próxima de Quine"[52].

Hemos visto cómo la adopción por parte del empirismo de una teoría próxima del significado y de la evidencia lleva a Davidson a considerar que el empirismo es una posición insostenible. Sin embargo, no todo el mundo considera que sus argumentos lleven a un completo rechazo del empirismo, sobre todo si es posible reformular una posición empirista libre de este tipo de acusaciones. McDowell ha intentado en *Mind and World* recuperar a un empirismo libre de dogmas criticando los supuestos básicos en los que se asienta la crítica davidsoniana. Examinemos dicha crítica y si hay alguna forma de salvar al empirismo desde un punto de vista epistemológico de las críticas davidsonianas.

2.3 McDowell sobre esquemas conceptuales y empirismo

Las tesis defendidas por Davidson en contra del empirismo han tenido varias respuestas de las que cabe destacar a mi juicio la de McDowell. Lo peculiar de la defensa del empirismo de McDowell es que tiene como preludio, como en el caso de Davidson, un ataque al dualismo de esquema y contenido pero que, a diferencia de la crítica davidsoniana, no tiene como consecuencia un rechazo del empirismo, sino una redefinición de la noción de experiencia. Esta experiencia se va a convertir en ojos de McDowell en una

[52] Davidson (1990b), 74.

noción no sólo respetable en contraposición a la de otros autores empiristas como Quine, sino necesaria e indispensable a la hora de dar cuenta del contenido de nuestras creencias. Antes de examinar dicha noción, examinemos el rechazo de McDowell al dualismo de esquema y contenido y a la posición davidsoniana al respecto.

El libro de McDowell *Mind and World* tiene como objetivo responder a la pregunta de cómo es posible que el pensamiento humano pueda representar de algún modo el mundo. McDowell considera que, para responder a esta cuestión, debemos retomar en parte la posición kantiana ante el problema, especialmente la idea de que nuestro conocimiento del mundo externo es posible gracias a la cooperación de dos facultades de la mente humana: la receptividad y la espontaneidad. Mientras la facultad de la receptividad proporciona pasivamente intuiciones, a través de la espontaneidad nuestra mente genera libremente conceptos. La idea kantiana que McDowell intenta rescatar es que la libertad de producir conceptos de nuestra espontaneidad no es absoluta y está restringida por la sensibilidad, la facultad a través de la cual somos afectados por el mundo. De este modo las intuiciones que proporciona la sensibilidad a los conceptos son las que hacen que esos conceptos sean capaces representar el mundo.

El dualismo de esquema y contenido intenta ser una respuesta al problema de nuestra libertad en la producción de conceptos. De acuerdo con este dualismo esta libertad está restringida, hablando en términos sellarsianos[53], por algo Dado y no conceptuado, algo que escapa a nuestra responsabilidad. McDowell considera que, aunque la razón que motiva este dualismo es legitima, la solución propuesta no lo es en absoluto. Su principal crítica al dualismo de esquema y contenido es que es *incoherente*[54]. Y lo es porque uno de los

[53] Sellars (1963).
[54] McDowell (1999), 89.

miembros del dualismo, la experiencia no conceptuada, no puede jugar el papel que se le supone en el dualismo. Este papel es el de restringir la libertad de movimientos en el esquema, el de ser el tribunal sobre el que se juzga la verdad o falsedad de nuestros conceptos. Si concebimos la experiencia en los términos recogidos por el dualismo, ésta no puede realizar su trabajo, dado que se sitúa fuera de lo que Sellars llamó *el espacio de las razones*. Si lo racional se restringe al esquema, lo externo al esquema no puede jugar el papel de restringir la libertad de nuestra espontaneidad[55]. McDowell corrige a Kant diciendo que, realmente, las intuiciones así concebidas no es que sean ciegas, sino mudas[56].

La crítica de McDowell es entonces ésta: si distanciamos a la experiencia del esquema de conceptos, limitando lo racional al esquema, entonces la experiencia no puede ser tribunal para lo que se supone que ha de serlo. Como dice en *Mind and World*, una noción de experiencia ajena a lo racional proporciona como mucho exculpaciones donde lo que queríamos obtener eran justificaciones[57]. Es cierto que no podemos ser culpados por lo que sucede fuera del esquema, pero tampoco podemos usarlo para justificar que nuestros conceptos se encuentren en contacto con la realidad. Así, esta idea tradicional de experiencia ajena a lo conceptual tiene el problema de no servir para lo que estaba diseñada: justificar nuestras creencias.

Aunque, como en el caso de Davidson, McDowell rechaza el dualismo tradicional de esquema y contenido empírico, hemos de ser cuidadosos según este autor con las conclusiones que extraemos de dicho rechazo. La conclusión de McDowell es que deberíamos abandonar la idea de una experiencia como algo Dado, como externo a lo

[55] Como se puede apreciar esta crítica es muy similar a la que Davidson hace al empirismo tradicional. Sin embargo, McDowell considera que es posible encontrar una noción de experiencia que sí pueda jugar el papel otorgado a la experiencia en la filosofía tradicional.
[56] McDowell (1999), 90.
[57] McDowell (1994), 8.

conceptual. Pero esto no significa que tengamos que abandonar la noción de experiencia de forma absoluta, ni de la sensibilidad como facultad que nos mantiene en contacto con el mundo. Lo que hay que hacer es elaborar un concepto de experiencia que la convierta en una noción coherente con el papel que ha de jugar. Y esto se hace diciendo que "cuando disfrutamos de una experiencia nuestras capacidades conceptuales son usadas en la receptividad"[58]. Aunque seamos pasivos a la hora de recibir una experiencia, nada nos impide considerarla como algo impregnado por lo conceptual. De este modo puede actuar como tribunal sin ser acusada de ser algo externo a lo racional.

McDowell nos propone una nueva forma de pensar la superación del dualismo de esquema y contenido que no implica como la davidsoniana un rechazo del empirismo. Su mayor crítica a Davidson es que éste no reconoce las verdaderas raíces del problema y que esto le hace obtener conclusiones equivocadas del abandono del dualismo. De acuerdo con McDowell, Davidson considera que el mayor motivo para adoptar el dualismo es garantizar la autoridad del sujeto sobre sus propios estados mentales y vivencias para salvar a la subjetividad de las manos del escéptico. McDowell piensa que esto es un error y ofrece el ejemplo de la filosofía de Quine para ponerlo de manifiesto. McDowell piensa, al igual que Davidson, que Quine puede ser acusado de mantener el dualismo de esquema y contenido. No cree sin embargo que Quine pueda ser acusado de intentar interiorizar la experiencia en el sentido de ofrecer una barrera subjetivista contra el escéptico. Si examinamos cuidadosamente las razones de Quine en favor del empirismo descubrimos que su objetivo es mostrarnos la extensión de la soberanía conceptual del hombre sobre sus conceptos[59], no subjetivar la experiencia. Esto es así porque la raíz del problema del dualismo de esquema y

[58] Ídem, 10.
[59] Quine (1960), 22.

contenido es "un interés en las condiciones de inteligibilidad de que tengamos una visión del mundo"[60]. Descrito en términos kantianos, sería imposible tener representaciones del mundo si la libertad de nuestra espontaneidad no estuviera restringida desde fuera.

Desde aquí podemos entender el empeño de McDowell por encontrar una noción de experiencia adecuada. Si la experiencia ha de restringir necesariamente la libertad de movimiento del esquema, ésta debe tener carácter conceptual para que el esquema esté en contacto con el mundo. Así la experiencia es absolutamente necesaria, no podemos deshacernos de ella si queremos explicar que nuestros conceptos puedan representar el mundo. De este modo Davidson se equivoca en opinión de McDowell cuando rechaza a la experiencia como un elemento central en epistemología. Éste considera que abandonar la experiencia es abandonar la posibilidad misma de que nuestro pensamiento represente el mundo. Así McDowell escribe:

> Davidson es inmune a cualquier ansiedad acerca de cómo es posible que haya visiones del mundo... No hay una pregunta real sobre si las visiones del mundo son sobre un mundo externo. Pero esto deja abierto que el compromiso con esta ausencia de preocupación pueda depender de aceptar las tesis centrales del empirismo. Si esto es así, entonces alguien que rechaza el empirismo, como Davidson, se priva a sí mismo del derecho a

[60] McDowell (1999), 95.

> esta inmunidad sobre que nuestros pensamientos no sean vacíos (McDowell (1999), 97)[61].

McDowell considera que Davidson, al rechazar a la experiencia como elemento restrictivo para al formación de conceptos, se priva del derecho a ser inmune a la pregunta acerca de si nuestros pensamientos son vacíos o no. Además, Davidson defiende un coherentismo en el sentido de que lo único que puede justificar una creencia es otra creencia, no dejando esto lugar en opinión de McDowell a ver cómo estas creencias adquieren su contenido. El coherentismo es para McDowell justamente el otro cuerno del mito de lo Dado: nuestro sistema de conceptos no tiene ninguna restricción externa. Para McDowell esto es desastroso porque asegura que no podemos dejar de encontrar un misterio que nuestros pensamientos tengan contenido empírico[62]. El coherentismo de Davidson es así genuinamente irrestricto.

Vamos a pasar ahora a examinar si las críticas de McDowell a Davidson son acertadas y, sobre todo, si la nueva noción de experiencia del primero puede devolver al empirismo la importante posición en epistemología que los argumentos davidsonianos le habían arrebatado. Lo primero que habría que decir, en mi opinión, es que la crítica de McDowell a Davidson de que su posición lleva a un sistema de creencias vacío de contenido deja de apreciar una diferencia importante entre ambos autores: que mientras uno habla de conceptos e intuiciones, el otro habla de visiones del mundo, y este término implica la existencia de un conjunto de creencias. Como R. F. Gibson ha señalado[63], este

---

[61] Davidson acepta *irónicamente* esta inmunidad en su respuesta a una versión corta del artículo de McDowell en el sentido de que es inmune al problema de McDowell. Véase Davidson (2001a), 288-9.
[62] McDowell (1994), 144.
[63] Gibson (1999), 130

hecho hace que ambas posiciones sean casi inconmensurables. Esto es así porque mientras que podemos hablar consistentemente de un conjunto de conceptos vacíos de contenido empírico, no tiene sentido hablar en términos similares de las creencias. Una creencia es una actitud proposicional cuyo contenido es expresado por una proposición y no tiene sentido hablar de ese modo de una creencia vacía de contenido. McDowell no aprecia suficientemente este hecho. Estaría en lo correcto en su crítica al coherentismo davidsoniano si éste tuviera como campo de aplicación los conceptos, no las creencias. Davidson puede ser acusado de no considerar o de no tener una respuesta al problema de Kant sobre la interacción entre sensibilidad y espontaneidad, pero esto no significa que el coherentismo de Davidson sea la otra cara del mito de los Dado.

Como vimos en el primer capítulo de este trabajo, Davidson no se plantea la pregunta esencialista de qué elementos son necesarios para tener una creencia. El problema de la creencia en Davidson surge en el seno del problema de la interpretación radical y, como vimos, el papel de la creencia en dicho proyecto era crucial, pues era el eje que nos permitiría conocer los significados de los hablantes. El problema para Davidson es cómo determinar el contenido de las creencias, no cómo son posibles las creencias[64]. Lo que nos sirve de evidencia para determinar los significados y creencias de un hablante son las circunstancias en las que el hablante profiere una oración, su causa distante. Por supuesto que hay más elementos causales que intervienen en el proceso de proferir una oración, muchos de ellos relacionados con acontecimientos físicos del sujeto que la profiere, pero estos acontecimientos no determinan el contenido de la creencia. Es el carácter público y esencialmente abierto del lenguaje el que hace que el significado y el contenido de las

[64] Hay que decir, sin embargo, que Davidson sí considera la cuestión acerca de cómo es posible la creencia no en el sentido de McDowell, sino en un sentido trascendental, investigando las condiciones de hacen posible a alguien la atribución de creencias. Veremos estas reflexiones en el capítulo quinto.

creencias sean accesibles a un intérprete. Si el contenido de una creencia fuera privado en el sentido de un intermediario epistemológico que representara el mundo y que justificara en último término nuestras creencias, entonces el lenguaje perdería su publicidad.

Hasta ahora hemos examinado la variante más crítica de la posición de McDowell con respecto a Davidson. Ahora vamos a estudiar su concepción de la experiencia, y vamos a ver cómo en último término ésta cae también bajo los argumentos de la crítica de Davidson. McDowell no considera que debamos abandonar el empirismo al deshacernos de dualismo de esquema y contenido. Esto es así porque el problema principal que encerraba el dualismo era que hacía uso de una concepción de la experiencia que se situaba fuera del espacio de las razones. Si abrimos el espacio de los conceptos a la experiencia entonces ésta puede darnos lo que siempre prometió: que nuestro esquema conceptual no sea vacío y que las afirmaciones que se realizan en él no sean irrestrictas. De este modo la experiencia podría justificar nuestras aserciones, mientras que la noción tradicional de experiencia nos daba hasta ahora sólo exculpaciones.

La palabra que utiliza McDowell para hablar de esta nueva noción de experiencia es la de apariencia (*appearings*). Las apariencias tienen la función de presentarnos el mundo y son descritas como una *apertura* a la realidad. La diferencia entre una apariencia y una creencia es, según McDowell, que en la apariencia somos meramente pasivos**,** se nos presenta algo de tal o cual modo, y en las creencias juzgamos que las cosas son de ese modo. Las apariencias son descritas también como invitaciones a creer[65]. Según McDowell "no es obvio que la apariencia sea la creencia y podemos atribuir inocuamente a la apariencia implicaciones racionales para lo que debemos pensar"[66]. En los casos normales

[65] McDowell (2001), 278.
[66] McDowell (1994), 140.

la apariencia será una razón para creer que las cosas son de un modo determinado, pero debe ser en un sentido mínimo posible para McDowell “decidir si las cosas son o no son como la experiencia de uno representa que son”[67].

Una de las ventajas de considerar a la experiencia como una apertura a la realidad es que no puede ser tachada de ser un intermediario epistemológico entre el sujeto y el mundo. No es la apariencia lo que se juzga como verdadero o falso, sino su contenido. Pero la experiencia no tiene un mero papel de transmisor de contenido ni un mero papel causal como en el caso de Davidson. La experiencia justifica las afirmaciones y negaciones que continuamente hacemos acerca del mundo y tiene así un papel claramente justificativo. No obstante varios problemas acechan a la concepción de la experiencia de McDowell y hacen que ésta no pueda ser recobrada en epistemología. Una primera dificultad reside en si normalmente concebimos la experiencia en nuestra práctica diaria como lo hace McDowell o más bien esta concepción cotidiana involucra un elemento de creencia. B. Stroud[68] ha señalado que McDowell está en lo cierto cuando afirma que en nuestra vida cotidiana la experiencia justifica alguna de nuestras creencias. Pero esta noción de experiencia que funciona cotidianamente involucra un elemento de creencia en ella. Cuando afirmamos que vemos algo, pero ejemplo, un coche azul, estamos comprometidos con la verdad de lo que afirmamos que vemos. No vemos el coche y luego afirmamos que tiene ese color. Ver algo, oírlo, puede ser una razón para creer algo, pero en la medida en que esta noción de experiencia involucre una aceptación por parte del sujeto que la hace inútil como un elemento básico en el que apoyar nuestras creencias. Ver algo puede justificar una creencia en la medida en que lo que es visto sea considerado como cierto por parte del sujeto, pero

[67] McDowell (1994), 11.
[68] Stroud (2001).

en ese sentido ver algo apunta más al modo en que se adquiere la creencia que a la apelación a un elemento de algún modo más básico en el conocimiento.

A pesar de esto McDowell ha ofrecido ejemplos que parecen apelar a su noción de apariencia. Estos ejemplos lo son de errores e ilusiones. Así, por ejemplo, McDowell considera el caso de la ilusión Müller-Lyer para apoyar su posición[69]. En este tipo de casos nos encontramos con que podemos decir que vemos dos líneas de diferente longitud pero que una vez que sabemos que son iguales, frenamos nuestro juicio de que las cosas sean tal como las presenta la experiencia. Somos invitados por la experiencia a juzgar que las cosas son de un modo pero finalmente no lo hacemos. Así, en este tipo de casos parece que podemos distinguir entre el acto de ver algo, donde somos meramente pasivos, y el acto de juzgar, donde decidimos aceptar o no la verdad de lo que hemos visto. Mientras que el primer acto mental produce apariencias, el segundo produce creencias y está basado en el primero.

Creo que estos casos de ilusión no nos fuerzan a aceptar las apariencias de McDowell y que los ejemplos que utiliza pueden ser descritos en términos que involucren la creencia en la experiencia[70]. Pero incluso concediendo la neutralidad de las apariencias desde el punto de vista del juicio, no es claro que puedan ofrecer justificaciones en lugar de meras exculpaciones como pretende McDowell, esto es, que la nueva noción de experiencia cumpla con el papel justificativo que le encomienda McDowell. Davidson lo ha expresado así en su respuesta a una versión corta del artículo de McDowell:

---

[69] McDowell (1994), 11.

[70] Además, Gibson, en Gibson (1999), pone una dificultad a los ejemplos en los que se apoya McDowell para defender su posición. Si aprehendemos un aspecto del mundo cuando teneos una apariencia verdadera, ¿qué ocurre cuando somos engañados como en el caso de las ilusiones? ¿También aprehendemos un aspecto del mundo? ¿O sólo la apariencia? ¿Cuál es la diferencia entre ambos casos? Podría decirse que en ambos casos lo que se aprehende son las apariencias, pero está conclusión de corte idealista no ha de estar permitida para una filosofía como la de McDowell que promete mantenernos en contacto con la realidad.

> No entiendo cómo una actitud proposicional que es totalmente vacía de un elemento de creencia puede servir como razón para algo. Nosotros somos afectados, nos dice. Si esto significa que *sabemos* que hemos sido afectados, entonces debemos creer que hemos sido afectados, y esta creencia puede ser una razón. Pero una actitud que no conlleva convicción sería inerte (Davidson (2001a), 290).

Las apariencias no son, al contrario de lo que Rorty piensa[71], creencias fundamentales. Si así lo fueran, podrían ser usadas como justificación para otras creencias, y el problema sería si tienen o no dicho papel fundamental. Rorty está en lo cierto cuando considera que las apariencias de McDowell tienen un carácter fundamental, pero no en que sean creencias. En eso lleva la razón Davidson, nos encontramos ante un nuevo tipo de actitud proposicional, una que es pasiva desde el punto de vista del juicio. Su virtud reside en ser híbridos de razón y naturaleza: capacidades conceptuales operan en ellas, pero son dadas por la naturaleza. Pero la pasividad que parece constituir su virtud se vuelve contra ellas y las hace inútiles para justificar nada. El problema con la experiencia como elemento justificativo en la filosofía tradicional no es sólo que no sea conceptuada, es que no sea juzgada, que no conlleve compromiso con su verdad. ¿Cómo algo que no es considerado ni verdadero ni falso puede justificar otra cosa? McDowell se ve aquí encerrado en un círculo, pues si la experiencia conlleva convicción pasa a engrosar las filas de las creencias mientras que si no lo hace no puede ejercer el papel justificativo que necesita para volver a colocar al

[71] Rorty (1998), 289.

empirismo en una posición central. Esto es lo que podemos llamar el dilema del empirista, un dilema que McDowell no termina de resolver.

2.4 Algunas conclusiones

En este capítulo hemos venido estudiando la crítica que realiza Davidson al empirismo, la doctrina epistemológica fundamental que defiende su maestro Quine. Hemos visto que el rechazo del empirismo comienza con su rechazo a la idea misma de esquema conceptual y de contenido empírico, pues considera que la posibilidad de separar claramente uno y otro es la base en la que se asienta el empirismo para poder ser siquiera formulado. También hemos visto el rechazo de Davidson al empirismo como teoría del significado y de la evidencia al rechazar lo que hemos llamado una teoría próxima del significado y la evidencia. Por último hemos visto la imposibilidad de restaurar el empirismo como intenta hacer McDowell, pues la nueva concepción de la experiencia de McDowell sufre de defectos similares a sus antecesoras.

Esta es esencialmente la posición negativa de la epistemología davidsoniana y quedaría entonces por exponer cuál es su posición positiva con respecto al conocimiento y por qué tal posición ha de llevar al rechazo del escepticismo. Sin embargo, a pesar de que es sencillo exponer su programa negativo, exponer el programa positivo no lo es tanto, pues Davidson oscila entre dos formas de concebir sus argumentaciones contra el escepticismo, una que asume la pregunta escéptica e intenta responderla y otra que en caso de éxito bloquearía la aparición de dicha pregunta. Como veremos, no se obtienen exactamente los mismos frutos de cada una de las opciones. En el próximo capítulo nos aproximaremos a la versión más fuerte de sus argumentos, versión que viene recogida en artículos de

comienzos de los ochenta, como “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia” y “Contenido empírico”, examinando cuáles son sus virtudes y, sobre todo, sus defectos.

3 Creencia y verdad

En el capítulo anterior vimos el rechazo davidsoniano a una de las corrientes filosóficas más ampliamente aceptadas a lo largo de la historia filosófica: el empirismo. El problema fundamental con la experiencia era doble: por un lado nos encontrábamos con el problema de caracterizar a la experiencia de una forma adecuada para poder ejercer el papel que tenía asignado; por otro chocábamos con la idea de que, fuera cual fuera su caracterización, convertir a la experiencia en una barrera epistemológica ante el error producía muchos más problemas de los que solucionaba, pues aunque aparentemente salvaba el reino de la subjetividad del error, abría de par en par la puerta al escepticismo filosófico sobre el mundo externo y las otras mentes. Salvar la castidad de lo subjetivo tenía como precio la pérdida de contacto de nuestras creencias con el mundo.

En este capítulo vamos a examinar las posiciones positivas en materia epistemológica de Davidson, posiciones que nos conducirán a sus argumentos antiescépticos. Más en concreto, vemos a seguir en este capítulo una primera reconstrucción de esta argumentación, la ofrecida en su artículo "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia" y que calificamos de *directa* en la introducción de este trabajo. Veremos que son dos los problemas que se le plantean a esta aproximación al problema escéptico. Por un lado encontraremos problemas a la hora de encuadrar sus posiciones en un mapa filosófico común. Davidson es consciente de ello y de que él mismo es culpable en cierto sentido de esta situación. Este reconocimiento encuentra su culminación en los *Afterthoughts*[72]donde señala la mala elección del título del artículo. Es por esta razón que lo

[72] Davidson (1983), 217.

primero que haremos será intentar situar la posición de Davidson ante las dos posiciones principales con respecto al conocimiento y la verdad, la coherencia y la correspondencia. Las razones para adoptar y rechazar esta posición nos guiarán hacia los argumentos positivos de Davidson acerca de la verdad y de la creencia, argumentos que, como veremos, giran en torno a su teoría de la interpretación radical y del principio de caridad.

Pero hay que decir que el problema no va a ser únicamente de ubicación de la posición davidsoniana dentro del marco filosófico contemporáneo. El problema es que la respuesta directa al escéptico va esencialmente unida a uno de los elementos más controvertidos de la filosofía davidsoniana, la idea de un intérprete omnisciente. Como intentaré argumentar, esta respuesta directa al escéptico no sólo no proporciona una salida al problema, sino que, bien examinada, lo genera y –lo que es más importante- desvirtúa el proyecto de interpretación radical davidsoniano y la verdadera naturaleza de su argumentación antiescéptica.

3.1 Ni coherencia ni correspondencia, sino todo lo contrario

Tal como hemos dicho, Davidson califica su artículo más influyente en los años ochenta en materia epistemológica como una defensa de una teoría de la coherencia acerca de la verdad y el conocimiento. Alguien convenientemente contaminado desde un punto de vista filosófico que no conozca el artículo esperaría encontrar una defensa de la consistencia como criterio para decidir si algo cuenta o no como conocimiento, así como un rechazo frontal a las teorías de la verdad como correspondencia. Sin embargo, ni la mera consistencia será el criterio para la coherencia ni encontraremos un rechazo a la correspondencia, al menos en un cierto sentido, en dicho artículo. Antes bien, la promesa

filosófica davidsoniana es, nada menos, que "la coherencia genera correspondencia". Si Davidson lograra tal resultado entendiendo los términos involucrados de la manera usual, habría conseguido la cuadratura del círculo, pues habría conseguido reconciliar dos posiciones que tradicionalmente se han visto enfrentadas y consideradas por muchos como incompatibles. Sin embargo esto no será así, pues ni el coherentismo davidsoniano ni la pretendida teoría de la correspondencia serán entendidas de la manera usual.

Lo primero que va a hacer Davidson es distinguir entre la defensa de una teoría de la coherencia en lo que se refiere a la verdad y en lo que se refiere a las creencias de un sujeto. La defensa de la coherencia *sui generis* que va a defender Davidson es únicamente acerca de las creencias de un sujeto, no acerca de la verdad. Según Davidson la verdad es "bellamente transparente" en comparación con términos como creencia y coherencia. Esto no quiere decir que Davidson vaya a mantener una teoría de la correspondencia acerca de la verdad, aunque en ese mismo artículo y en otro anterior[73] haya hecho afirmaciones que parecen que vayan dirigidas a ello. Aunque nos ocuparemos de este tema más adelante, hay que decir que la verdad para Davidson no puede ser definida en términos de algo más básico que ella, pues para Davidson se trata de un término esencialmente primitivo e indefinible.

Volviendo al asunto del tipo de teoría de la coherencia que mantiene Davidson acerca del conocimiento es útil examinar asimismo su artículo "Contenido empírico" para ver qué errores ha de evitar una teoría coherentista como la que va a defender Davidson. Davidson examina en ese artículo la polémica entre fundamentismo y coherentismo que mantuvieron dos de los máximos representantes del círculo de Viena, Schlick y Neurath, durante los años treinta. La razón por la que Davidson escoge a estos dos autores como

[73] Davidson (1969).

representantes de dichas posiciones no es meramente la de tenerlos como objeto de crítica, sino un intento de homenajear críticamente a la escuela del positivismo lógico y de encontrar en sus escritos pistas acerca de lo que debería ser una correcta teoría del conocimiento.

Schlick es el representante del fundamentismo y mantuvo la idea de que nuestro conocimiento debía estar basado en unos enunciados básicos llamados enunciados protocolares, enunciados que remitían directamente a lo dado en la experiencia. Dichos enunciados tenían un carácter incorregible por enunciar sencillamente las experiencias más básicas de sujeto, algo en lo que no se puede fallar. Una vez constituida la base de enunciados protocolares incorregibles, el único problema a la hora de reconstruir nuestro conocimiento sería entonces conectar el resto de nuestros enunciados más complejos con dichos enunciados protocolares básicos. Nuestro conocimiento empírico se construiría así en forma piramidal, estando en la base del conocimiento los enunciados protocolares incorregibles y construyéndose el resto de la pirámide sobre dichos enunciados. Los enunciados que no conectaran con dichos enunciados podrían ser descartados del ámbito científico y rechazados como metafísicos.

El principal problema que se le plantea a esta posición es el de cómo caracterizar adecuadamente dichos enunciados para que puedan constituir el tipo de evidencia incorregible desde el que construir el resto de la ciencia. La idea es la de caracterizarlos de tal modo que no se plantee en ellos la posibilidad de juzgar su falsedad, como si el mero hecho de su ocurrencia fuera prueba de su verdad[74]. Se intenta, como dice Davidson[75], salvar la brecha entre sensación y juicio para intentar encontrar un tipo de enunciados que

[74] Como vimos, algo parecido a lo que hace McDowell cuando caracteriza a sus “appearings”.
[75] Davidson (1982b), 228.

no pueda ser puesto en duda. Aparte del problema de cómo caracterizar dichos enunciados y de si realmente tiene sentido la existencia de enunciados como "Negro ahí ahora", el problema fundamental de esta posición estriba en que ponen los cimientos del lenguaje público en algo esencialmente privado, las experiencias del sujeto. Que el lenguaje público se base en tales cimientos es algo que no debe ser presupuesto, sino demostrado, y esto es algo que nadie ha hecho. Cómo Wittgenstein famosamente mostró[76], un lenguaje de sensaciones esencialmente privado es imposible, y cualquier intento de construirlo se basa, como no podía ser de otro modo, en la previa existencia de un lenguaje público que, desde luego, no puede tener dicha base.

Otro problema aparejado a la posición de Schlick y que una correcta teoría del conocimiento debería evitar es la idea de que podamos comparar nuestras creencias con el mundo, la realidad, los hechos. Si los hechos pudieran hablar sin palabras ellos mismos constituirían la base para decidir si una creencia es verdadera o no. La idea que se esconde tras la afirmación de que se puede comparar el mundo con nuestras creencias es una idea que se encuentra en la base del dualismo de esquema y contenido: la idea de que hay un mundo no conceptualizado que puede servir de criterio para decidir sobre la verdad de algo. Aunque en el capítulo anterior nos centramos más a la hora de criticar al dualismo en la idea de la experiencia como mediadora con el mundo, la idea subyacente en ambos casos es la de intentar separar lo conceptuado de los conceptos que lo conceptúan. Si esto no es posible, tampoco será posible defender una teoría que haga del mundo, la experiencia o los hechos aquello que convierte en verdadera a una oración.

Estos y otros motivos condujeron a autores como Neurath, Carnap o Hempel a lo que tradicionalmente se ha denominado como una teoría coherentista del conocimiento y la

---

[76] Wittgenstein (1953), # 243y ss..

verdad. El razonamiento sería que, dado que no podemos apelar al mundo, a los hechos, como sustrato en el que basar la verdad de nuestras teorías, y dado que no hay enunciados incorregibles, como muestra la metáfora de la balsa que se repara en alta mar sin posibilidad de tocar puerto[77], lo único que nos quedaría sería defender que no podemos salir de nuestra piel lingüística y que lo mejor que podemos hacer es garantizar la coherencia de nuestra creencias. Neurath seguía trazando una distinción entre enunciados protocolares y enunciados no protocolares, pero la distinción era de tipo pragmático, no introducía un dualismo de enunciados, unos que eran verdaderos e incorregibles en virtud de su confrontación con lo dado y otros que no lo eran.

Davidson simpatiza mucho más con estas teorías coherentistas del conocimiento, aunque no carezcan de problemas. El mayor problema que tiene este tipo de teorías es que si se define la coherencia en términos de mera consistencia se nos ha de proporcionar un criterio añadido para poder decidir entre conjuntos contradictorios de enunciados que sean, sin embargo, consistentes internamente. Si no se proporciona ese criterio se sigue el problema que señala Schlick en torno a este tipo de teorías:

> Si se ha de tomar en serio la coherencia como criterio general de verdad, entonces hay que considerar que los cuentos de hadas, arbitrarios, son tan verdaderos como un relato histórico, o como los enunciados de un libro de química, siempre que el cuento esté construido de tal manera que no encierre ninguna contradicción (Schlick (1934), 221).

[77] Neurath (1932), 206-7.

Desde luego que ninguno de los autores coherentistas antes citados defendía que cualquier conjunto de enunciados consistentes pudiera ser considerado como verdadero. Así, Davidson cita a Hempel proporcionando dicho criterio en los enunciados que históricamente han sido considerados verdaderos por la humanidad, y a Schlick, que dice que la única manera de entender el "sorprendente error" de la teoría de la coherencia era que sus defensores sólo tomaban en consideración los enunciados que se encuentran efectivamente en la ciencia[78]. Estas dos soluciones, sin embargo, no solventan el problema epistemológico para las teorías coherentistas del conocimiento, pues utilizar a la tradición cultural o científica como criterio de verdad deja al coherentismo igual de desguarnecido que lo dejaba Schlick cuando se burlaba de que el coherentismo no pudiera, en sí mismo, rechazar a un cuento de hadas como algo verdadero.

Con el análisis de estas dos posiciones dejamos encauzado el problema que se le plantea a Davidson cuando afirma que va a defender una teoría de la coherencia acerca del conocimiento. El primer paso para evitar las críticas usuales a las teorías de la coherencia va a ser afirmar que de lo que tratamos cuando hablamos de coherencia en lo que se refiere al conocimiento no es sobre meras oraciones, sino sobre creencias. Davidson así afirma:

> Lo que distingue a una teoría de la coherencia es simplemente la idea de que nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia. (Davidson (1983), 78).

Esta afirmación es importante porque destaca la motivación más importante para los teóricos del coherentismo: el rechazo a que algo dado, objetivamente rocoso, puede ejercer

---

[78] Ídem.

como justificación final de todas nuestras creencias. Citando a Rorty, Davidson afirma que no podemos salir en modo alguno de nuestras creencias para hallar una forma de prueba distinta a la coherencia. Pero no se trata, como vimos en el tratamiento de la crítica de McDowell, sólo de un rechazo a lo Dado por su carácter extralingüísitico, sino de un rechazo a la idea de lo Dado en general como algo de lo que no somos responsables en absoluto, sea o no esto de naturaleza lingüística. Davidson señala este mismo punto en "Contenido empírico" cuando plantea el problema de la evidencia. Los hechos, la experiencia, los objetos (las *apariencias* podríamos añadir) han sido propuestos como candidatos a ser evidencia para dar respaldo a leyes o creencias. Pero todos estos candidatos no pueden cumplir su función de evidencia si no son creídos por alguien[79]. Así, en último extremo, sólo las creencias tienen un papel justificativo.

Esto resuelve el problema acerca de la naturaleza de la justificación, pero no resuelve en absoluto el problema tradicional de las teorías de la coherencia del conocimiento: la posibilidad de que haya conjuntos de creencias coherentes internamente y que sin embargo puedan ser contradictorios entre sí. Esto conlleva así el problema más grave aún si cabe del alejamiento de la coherencia de la verdad, el del escepticismo, pues, "¿por qué no podrían todas mis creencias ser coherentes entre sí siendo al mismo tiempo falsas acerca del mundo real?"[80]. El rechazo a una teoría fundamentista del conocimiento y de alguna de las ideas que lleva aparejadas (lo dado, la confrontación directa con la realidad, la incorregibilidad de algunas de nuestras creencias) no implica que la teoría adoptada resuelva problema alguno. Se han sentado los principios, las características que ha

[79] Davidson (1982b), 227.
[80] Davidson (1983), 78.

de satisfacer una teoría del conocimiento, pero se hace necesario un argumento que conecte de algún modo la coherencia con la verdad.

El problema es grave pues, a diferencia de lo que ocurre en el fundamentismo, no podemos invocar a ningún grupo de enunciados o creencias privilegiados con el que conecten el resto de nuestras creencias. Si rechazamos que haya fuentes últimas de evidencia no podremos apelar a ningún grupo de creencias especiales que sirvan de sostén para nuestro conocimiento. Según Davidson

> Lo que se necesita para responder al escéptico es mostrar que alguien que posea un conjunto de creencias coherente tiene una razón para suponer que sus creencias no son en su mayor parte erróneas. Lo que hemos puesto de manifiesto es que resulta absurdo buscar un fundamento que justifique la totalidad de las creencias, algo situado fuera de dicha totalidad que podamos usar para poner a prueba nuestras creencias o compararlas con ello.

Y continúa con lo que debe ser una respuesta correcta al problema:

> La respuesta a nuestro problema, pues, ha de ser el hallazgo de una razón para suponer que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas que no sea sin embargo una forma de evidencia (Davidson (1983), 86).

Éste es, desde mi punto de vista, el planteamiento clave para poder determinar la naturaleza de la argumentación davidsoniana contra el escepticismo en este artículo. Davidson acepta el reto escéptico de por qué no podrían mis creencias ser coherentes y sin embargo ser falsas. Considera necesario dar una razón al escéptico de por qué el que unas creencias sean coherentes con otras es una prueba de su verdad, pero esta razón no puede ser una creencia más, ya sea privilegiada o no. Se trataría entonces de demostrar que hay límites a lo que es posible creer, que no puede suceder que haya conjuntos de creencias coherentes pero contradictorios entre sí. En otras palabras, el argumento ha de ser sobre las condiciones de posibilidad de la creencia: se ha de producir lo que comúnmente se llama un argumento trascendental, un argumento sobre las condiciones de posibilidad de creer.

En las próximas páginas examinaremos con atención el argumento de Davidson que tiene como resultado la presunción de verdad para nuestras creencias. Antes de ello hay que señalar algo que el mismo Davidson señala en sus *Afterthoughts*, y es que llamar a su teoría una teoría de la coherencia es, como mínimo, confuso. Según Davidson, su énfasis en la coherencia pretendía señalar que nada que no sea una creencia puede justificar a otra creencia. Su teoría no tiene como consecuencia que la verdad se convierta en un concepto epistémico, esto es, que se iguale con la justificación. Pero lo más curioso es que en "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia", cuando se refiere al término coherencia no lo hace de la manera usual, esto es, señalando la mera consistencia de las oraciones. Lo que Davidson tiene en mente cuando se refiere a las creencias no es tanto la consistencia sino el holismo de lo mental, el que nuestras creencias guarden relaciones de carácter lógico y conceptual, el que las creencias se den apoyo mutuo en su justificación y estén impregnadas por la racionalidad. Esto va más allá de la mera coherencia y entra de

lleno en consideraciones sobre la racionalidad de lo mental, algo que la etiqueta de la coherencia oculta más que muestra.

3.2 Davidson y la verdad

Antes de pasar a examinar la respuesta directa que da Davidson al escéptico en su artículo de 1983, hemos de considerar un asunto central en la filosofía de Davidson que no es otra que su concepción de la verdad. Este es extremadamente importante para la interpretación de afirmaciones como que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas o que tenemos una visión del mundo esencialmente correcta.

Una primera cuestión en relación con este tema es si la teoría de la verdad de Tarski dice todo lo que se puede decir acerca de la verdad. Si así fuera, y dado que Davidson asume la corrección de estas teorías como instrumentos válidos para dar el significado de un lenguaje, un examen de lo dicho por este autor sería suficiente para conocer la posición de Davidson. Davidson mantiene a lo largo de sus escritos dos posiciones con respecto a la teoría de Tarski y su significación. En su artículo de 1969 “Verdadero de los hechos” Davidson mantiene que va a defender “una versión de la teoría de la correspondencia”[81]. Las teorías de la correspondencia habían tenido a lo largo de su historia serios problemas en su presentación y Davidson es consciente de ellos. El problema principal tiene que ver con la apelación que hacen esas teorías a los hechos y a las dificultades de individuar éstos. Davidson escribe:

[81] Davidson (1969), 37.

> La oración Nápoles está más al norte que Red Bluff corresponde al hecho de que Nápoles está más al norte que Red Bluff, pero también, parecería, al hecho de que Red Bluff está más al sur que Nápoles (quizás sean el mismo hecho). También al hecho de que Red Bluff está más al sur que la mayor ciudad italiana a treinta millas de Ischia. Cuando nos damos cuenta de que Nápoles satisface la siguiente descripción: es la mayor ciudad a treinta millas de Ischia, y que Londres está en Inglaterra, entonces empezamos a sospechar que si una oración corresponde a un hecho, corresponde a todos... podemos leer el resultado de nuestro argumento como mostrando que hay exactamente un solo hecho (Davidson (1969), 41-2).

A pesar de este argumento en contra de las teorías de la correspondencia, Davidson considera que éstas pueden defenderse a condición de que se deje de hablar sobre hechos como requisito fundamental de las mismas y se apele explícita y directamente al lenguaje como objeto de la verdad y la falsedad. La respuesta se encuentra en la teoría de la verdad de Tarski. La teoría de la verdad de Tarski predica la verdad de los que son sus verdaderos vehículos, las oraciones. Pero, además, hace uso de la noción de satisfacción que pone a los términos del lenguaje en relación con sus objetos. Esta relación es todo lo que necesitamos para dar sentido a la idea de que nuestras oraciones se corresponden a la realidad. Davidson lo expresa así:

> Vistas en retrospectiva, el fallo de las teorías de la verdad como correspondencia basadas en la noción de hecho se remonta a una fuente común: el deseo de incluir en la entidad a la que la oración verdadera corresponde no sólo los objetos sobre los que “trata” la oración (otra idea llena de problemas) sino también todo lo que dice la oración sobre ellos... La teoría de la verdad basada en la satisfacción es instructiva en parte porque es menos ambiciosa sobre lo que pone entre las entidades a las que las oraciones corresponden: en tal teoría, esas entidades no son más que parejas arbitrarias de objetos que las variables del lenguaje tienen como rango (Davidson (1969), 49).

Con el paso de los años Davidson cambia su postura en torno a si la teoría de la verdad de Tarski dice todo lo que se puede decir acerca de la naturaleza misma de la verdad. El artículo clave para observar este cambio es “Estructura y contenido de la verdad”. La primera cuestión que se plantea en dicho artículo es si Tarski ha dicho todo lo que se podía decir acerca de la verdad y qué es exactamente lo que ha dicho. Esta última cuestión es importante porque diferentes autores entre los que Davidson cita a Rorty, Quine, Leeds, Horwich o M. Williams mantienen de un modo u otro que Tarski mostró todo lo que había que mostrar acerca de la verdad y que su gran descubrimiento es que no había absolutamente *nada* que mostrar en torno a este concepto. Son defensores del deflacionismo y consideran que la verdad tiene un carácter exclusivamente desentrecomillador. Tarski lo único que habría hecho es mostrarnos como liberarnos del concepto de verdad referido a oraciones eliminando asimismo todas sus implicaciones en

metafísica y epistemología. Autores como Putnam estarían también de acuerdo con ese diagnóstico, aunque no con su tratamiento: al ser meramente desentrecomilladora, puramente formal o vacía, Tarski no habría dicho todo lo que se podría decir en torno a la verdad.

Davidson hace dos puntualizaciones a estos comentarios en torno a la teoría de la verdad de Tarski. El primero es de tipo hermenéutico. El propio Tarski no vio a su teoría de la verdad como meramente desentrecomilladora. Su teoría de la verdad intentaba arrojar luz sobre el concepto cotidiano de verdad y éste no era otro que el de verdad como correspondencia definido por Aristóteles. Sin embargo, que éste fuera su objetivo no quiere decir que lo consiguiera. De hecho, ésta es la posición de Davidson, a cuyos ojos Tarski no dice todo lo que se pude decir acerca de la verdad:

> Mi propia opinión es que Tarski nos ha dicho mucho de lo que queremos saber acerca del concepto de verdad, y que debe haber más. Debe haber más porque no hay ninguna indicación en el trabajo formal de Tarski de qué es lo que sus distintos predicados de verdad tienen en común... El concepto de verdad tiene conexiones esenciales con los conceptos de creencia y significado, pero esas conexiones no son tocadas por el trabajo de Tarski (Davidson (1990c), 295).

Según Davidson, Tarski habría dado la estructura adecuada al concepto de verdad[82], pero habría dejado sin tocar su contenido, contenido que debería hacer referencia a la relación de ese concepto con la creencia y el significado. Ésa es la crítica que Davidson realiza contra los deflacionistas por quitar peso filosófico al concepto de verdad. Se podría pensar que de ese modo lo que intenta Davidson es definir el concepto de verdad de tal forma que se viera reducido a otras nociones presuntamente más básicas. Pero en este punto está de acuerdo con los deflacionistas y rechaza cualquier intento de definición de la verdad, incluido su propio intento de definir la verdad en términos de correspondencia. El cambio que se opera en Davidson es considerar que la verdad es bellamente transparente y no puede ser reducida a absolutamente nada más básico, ha de funcionar como elemento primitivo e indefinible. Por esto rechaza tanto las teorías de la verdad que convierten a la verdad en un concepto epistémico al igualarla de un modo u otro con el concepto de justificación como las teorías que denomina realistas y que la convierten en un concepto radicalmente no epistémico como la propia teoría de la correspondencia. La principal acusación a ambas es que conducen por igual al escepticismo. La razón es la siguiente:

> Las teorías epistémicas son escépticas en la manera en que el idealismo o el fenomenismo son escépticos; son escépticos no porque hagan de la realidad incognoscible, sino porque reducen la realidad a mucho menos de lo que creemos que hay. Las teorías realistas, por otra parte, parecen poner en duda no sólo nuestro conocimiento de lo que es "trascendente a la evidencia", sino a todo el resto de lo que pensamos que conocemos, porque

[82] Davidson (1990c), 296.

> tales teorías niegan que lo que es verdadero esté conectado conceptualmente de alguna manera a lo que creemos (Davidson (1990c), 298-9)[83].

Davidson no gasta más tinta en argüir contra la concepción epistémica de la verdad, pero sí lo hace contra la teoría de la verdad como correspondencia, especialmente porque la defendió en su artículo de 1969. En una nota a pie de página reconoce que el cambio en la denominación de su concepción de la verdad se debe a una observación de Rorty en 1982, pero hay que ser extremadamente cuidadoso con este rechazo a las teorías de la verdad como correspondencia. La razón para Davidson no es la habitual de que no tenga sentido comparar las creencias propias con la realidad, queja que, según Davidson, está basada en asumir que algún tipo de concepción epistémica de la verdad es correcta. El argumento por el que no denomina su concepción de la verdad como correspondentista es *exactamente* el mismo que examinó en su artículo de 1969, "que no hay nada interesante o instructivo a lo que las oraciones verdaderas pudieran corresponder"[84]. El error de Davidson al calificar a la teoría de Tarski como teoría de la correspondencia es un error terminológico. Él no supuso que había entidades interesantes a las que correspondieran las oraciones verdaderas. Lo único que quería era salvar la idea de que la verdad y la realidad eran *independientes* de las creencias de la gente, y pensó que la única forma de hacerlo era a través de la defensa de una teoría de la verdad como correspondencia, una defensa del realismo.

[83] Es importante notar que esto no es en modo alguno un argumento. Que las dos concepciones inviten al escepticismo no indica que haya nada erróneo en ellas, sólo que nos llevan a una posición que, para algunos, es indeseable. Pero no si uno desea ser un escéptico. En tal caso lo que uno debe hacer precisamente es abrazar la idea e que la verdad es trascendente a toda evidencia y dejar al sujeto con toda la evidencia disponible a su alcance pero sin conocimiento del mundo.

[84] Davidson (1990c), 303.

El rechazo ahora a la teoría de la verdad como correspondencia y la defensa e la tesis realista ha de tener como consecuencia que Davidson proporcione un argumento en el que, sin definir la verdad en términos de creencia o significado, sí la conecte con esos conceptos de tal modo que, a diferencia de los planteamientos clásicos acerca de la verdad, no invite al escepticismo. La clave de esta conexión está en la teoría de la interpretación radical que ya examinamos en el primer capítulo y que hacía del principio de caridad un elemento central en la tarea de descifrar las creencias y significados de otros. Volveremos a este asunto de la verdad la final del trabajo a la luz de las consecuencias antiescépticas del pensamiento de Davidson. Veamos ahora cómo responde con estos mimbres al escéptico en lo que he denominado su respuesta directa al mismo teniendo siempre en consideración su concepción realista de la verdad.

3.3 Respondiendo directamente al escéptico

En este apartado vamos a examinar los argumentos que llevan a Davidson a afirmar que hay una presunción de verdad en una creencia por el hecho de que forme parte de un conjunto de creencias, de su coherencia con ellas. En "Verdad y conocimiento" nos dice Davidson que

> Mi argumento consta de dos partes. En primer lugar, insistiré en el hecho de que una correcta comprensión del habla, creencias, deseos, intenciones y otras actitudes proposicionales de una persona lleva a la conclusión de que la mayoría de las creencias de una persona han de ser verdaderas... A continuación pasaré a

> sostener que cualquiera que tenga pensamientos, y en particular cualquiera que se pregunte si tiene alguna razón para suponer que está generalmente en lo cierto acerca de la naturaleza de su entorno, ha de saber qué es una creencia y cómo han de detectarse e interpretarse las creencias en general. Puesto que éstos son hechos perfectamente generales que no podemos dejar de usar cuando nos comunicamos con otros... hay un sentido muy fuerte en el que se puede decir que nosotros sabemos que hay una presunción a favor de la veracidad general de las creencias de cualquiera, incluyendo las nuestras (Davidson (1983), 86-7).

La primera parte de la argumentación es la más importante sin lugar a dudas, pero antes de exponerla me gustaría hacer unas consideraciones acerca de cómo funciona el argumento en este artículo. En primer lugar Davidson ha de mostrar que hay una conexión entre creencia y verdad, que no es posible encontrar un conjunto de creencias y considerarlas como mayoritariamente falsas. Y ha de hacer esto sin caer en una concepción idealista de la verdad y el conocimiento. Mostrar esto, sin embargo, no concluirá la tarea de la argumentación. Davidson quiere mostrar no sólo que la creencia es por naturaleza verídica, sino que este hecho puede ser reconocido por parte del sujeto de las creencias y ser usado contra el escéptico. Este segundo paso se da porque sería posible que el sujeto de un conjunto de creencias tuviera tales creencias verdaderas pero que éstas no constituyeran conocimiento porque no se percatara de su verdad. Así, aunque la primera parte de la argumentación será claramente de corte anticartesiano, adoptando la así llamada perspectiva de la tercera persona, el problema epistemológico al que se enfrenta en dicho

artículo es el problema tradicional escéptico de Descartes, el de cómo puedo saber que las creencias que ahora poseo son ciertas[85]. Tal como señala el mismo Davidson, ésta es una de las principales diferencias que le separan de otro autor con el que mantiene una fluida relación filosófica, Rorty. Rorty considera que no hay que dar una respuesta al escepticismo debido a que es un problema que está basado en una concepción del conocimiento y de la verdad que simplemente hemos de desechar. De hecho, su artículo "Pragmatismo, Davidson y verdad" supone una lectura de las tesis davidsonianas que tienen como objetivo mostrar precisamente que la respuesta de Davidson es, o debería ser, indirecta, negando la legitimidad del reto escéptico. Sin embargo, al menos en el artículo que estamos analizando, Davidson sí que acepta el problema escéptico y piensa que es legítimo plantearlo y justo darle una solución.

La argumentación de Davidson comienza en un territorio conocido, el de la naturaleza de la interpretación del habla y, como hemos visto, su propósito es mostrar el vínculo entre creencia y verdad. Al comienzo del artículo nos dice que lo que une ambos términos es el significado[86] y la conclusión que esperamos surge precisamente en el intento de construir una teoría de lo que las palabras de alguien significan. Como vimos, en el caso de la interpretación radical surge el problema de cómo podemos penetrar en lo que las palabras de otro significan a partir de hechos básicos observables acerca de su conducta y vimos asimismo que la clave para la solución del problema estaba en el descubrimiento por parte del intérprete de la actitud del hablante de considerar verdadera una oración. Esta actitud es producto de dos cosas que el intérprete desconoce por completo: lo que las palabras de esa persona significan y sus creencias. La única manera de penetrar en el

[85] Este hecho ha sido señalado por Nagel (2001) y Williams (1991). El propio Davidson reconoce ese punto de vista cartesiano. Véase Davidson (1995), 17.
[86] Davidson (1983), 73-4.

pensamiento de otro es asumir el principio de caridad. La única manera de penetrar en los pensamientos de otros es “restringir los grados de libertad concedidos a la creencia”[87] al menos en los casos más básicos, en los casos en los que interpretamos oraciones cuya verdad puede variar con las causas del entorno. En ellos hemos de suponer que el interpretado cree lo que nosotros como intérpretes creeríamos verdadero si estuviésemos en circunstancias similares y a partir de ahí interpretaríamos los significados de sus palabras.

Davidson afirma que desde esta estrategia interpretativa se sigue la conclusión de que “la mayoría de las creencias que un hablante tiene por verdaderas... *son* verdaderas, al menos en opinión del intérprete”[88]. Esto es así porque, como vimos, la caridad no es una opción, no podemos entender a alguien suponiendo que sus creencias sean mayoritariamente falsas. Sólo hay comunicación donde las causas de nuestras creencias convergen, y si no encontramos vínculos entre las causas que nos llevarían a asentir a una oración y las creencias del interpretado no habría forma de entendimiento y no tendríamos razones para atribuir racionalidad y lenguaje al interpretado. De este modo, si la caridad no es una opción, verdad y creencia, al menos en los casos más básicos, permanecerían esencialmente unidas. Davidson lo expresa así:

> Lo que se opone al escepticismo global de los sentidos es, en mi opinión, el hecho de que, en los casos más simples y metodológicamente básicos, hemos de considerar los objetos de la creencia como causas de la creencia. Y lo que nosotros como intérpretes hemos de considerar que son es lo que de hecho son.

[87] Ídem, 90.
[88] Ídem, 91.

> La comunicación empieza donde convergen las causas: tu emisión significa lo mismo que la mía si la creencia en su verdad es causada sistemáticamente por los mismos eventos y objetos (Davidson (1983), 93-4).

Todo esto que dice Davidson puede ser correcto, pero en principio parece que no se trata de una respuesta al escéptico, ya que éste tiene una fácil salida de las argumentaciones davidsonianas. Y es que parece que, como lo ha expresado C. McGuinn[89], todo lo que se sigue de su argumentación no es tanto una virtud que nos lleve a considerar que la creencia es verídica por naturaleza, sino simplemente una necesidad, una carencia que nos lleva a afirmar que sólo podemos comunicarnos con aquellos con los que compartimos un mundo, con aquellos que piensan o se comunican más o menos como lo hacemos nosotros. El problema escéptico se traslada en el planteamiento davidsoniano del interpretado al intérprete: ¿por qué no podría suceder que todas mis creencias como intérprete fueran falsas aunque deban ser compartidas con alguien para que exista comunicación? Si yo como intérprete estuviera seguro de que mis creencias son verdaderas, entonces por supuesto que podría, después de probada la comunicación, decir que las creencias del interpretado son ciertas, pero para ese viaje no eran necesarias esas alforjas, pues en ningún caso la interpretación radical era necesaria para probar esto. Así, y dado que ese paso no se da, ¿por qué el mero acuerdo nos ha de llevar a la verdad?

La respuesta que ofrece en "Verdad y conocimiento" es la del intérprete omnisciente y, aunque extensa, merece la pena exponerla en palabras del propio Davidson:

---

[89] McGuinn (1986).

¿Por qué no podría suceder que hablante e intérprete se entendieran entre sí sobre la base de creencias compartidas pero erróneas? Esto puede ocurrir y sin duda ocurre a menudo, pero no puede constituir la regla. En efecto, imaginemos por un momento a un intérprete omnisciente acerca del mundo y de lo que causa y causaría el asentimiento de un hablante a cualquier oración de su (potencialmente ilimitado) repertorio. El intérprete omnisciente, utilizando el mismo método que el intérprete falible, hallará al falible hablante ampliamente coherente y correcto, coherente y correcto según sus propios criterios, desde luego, pero, puesto que éstos son objetivamente correctos, el hablante falible resulta ser ampliamente correcto y coherente de acuerdo con criterios objetivos. Podemos también, si queremos, que el intérprete omnisciente dirija su atención al intérprete falible del hablante falible. Resulta entonces que el intérprete falible puede estar equivocado respecto de algunas cosas, pero no en general, de modo que no puede compartir el error universal con el agente al que está interpretando. Una vez que aceptamos el método general de interpretación que hemos esbozado, se hace imposible sostener correctamente que cualquiera podría estar equivocado en general acerca de cómo son las cosas (Davidson (1983), 92-3).

Se trata del mismo argumento que Davidson presentara seis años antes en otro artículo[90] y que tiene como protagonista a un ser que, por definición, conoce la verdad al ser omnisciente[91]. Ese ser que lo sabe todo interpretaría al hablante falible del mismo modo que lo hace el intérprete falible, utilizando el principio de caridad. Seguro que encuentra en algunos temas errores en el hablante falible, pero ello no es obstáculo para afirmar que para hallar dichos errores, ha de encontrar mayoritariamente ciertas las creencias del hablante falible. Lo mismo ocurriría, nos dice Davidson, en el caso de que nuestro intérprete omnisciente interpretara al intérprete falible. Se sigue de ahí en la argumentación que es imposible que hallemos un ser al que le atribuyamos un error masivo en sus creencias. Nadie puede estar equivocado de modo general acerca de cómo es el mundo y es por ello que nuestras creencias son por naturaleza verídicas.

Este argumento es, como mínimo, desafortunado y es seguramente uno de los que más literatura ha levantado en contra de la epistemología davidsoniana. Davidson ha renunciado explícitamente a él, tanto porque lo considera un error como porque considera que puede probar las mismas tesis sin su ayuda[92]. En mi opinión esto no es cierto, pues, como intentaré mostrar a partir del próximo capítulo, el argumento contra el escepticismo no se apoya en las mismas bases cuando se hace uso de la hipótesis del intérprete omnisciente que cuando se apoya en el carácter público y social del lenguaje como hace en, por ejemplo, "Las condiciones del pensamiento" o en "Tres variedades del conocimiento". Y las conclusiones que se obtienen no son tampoco las mismas. A pesar de que en el texto antes citado sobre el carácter de su argumentación se nos decía que de una correcta

---

[90] Davidson (1977a), 201.

[91] El término utilizado es confuso, pues si es realmente omnisciente, el intérprete omnisciente no ha de interpretar nada, lo sabe absolutamente todo. Más que omnisciente habría que calificarlo como omniveritativo, pues todo lo que conoce son verdades, pero no conoce todas las verdades, al menos no las que se refieren a los significados y creencias del interpretado.

[92] Véase Davidson (1999c).

comprensión del habla y creencias de una persona se seguía que la mayor parte de las creencias de una persona son verdaderas, Davidson no muestra realmente eso, sino más bien parece que tal cosa se sigue exclusivamente del hecho de la existencia del intérprete omnisciente y de que éste ha de interpretarnos caritativamente. El paralelo con el Dios cartesiano viene a la mente de forma inmediata. Es la omnisciencia de nuestro intérprete, más que la reflexión sobre la naturaleza del lenguaje y la creencia, la que nos descubre que no podemos estar equivocados acerca de las cosas que creemos. Como veremos hay una posibilidad de interpretar el argumento en la cual éste parece poder funcionar sin apelar a la omnisciencia del intérprete –de hecho tal omnisciencia se vuelve realmente irrelevante. Pero que se apele en dos de sus artículos a dicho ser no es irrelevante. Y es que el premio que se obtiene con el intérprete omnisciente no es exactamente el mismo que cuando se le deja de lado en la argumentación.

El premio que se obtiene con el intérprete omnisciente es que la verdad de nuestras creencias conlleva la correspondencia de éstas con la realidad. Uno de los propósitos que vienen especificados en "Verdad y conocimiento" es el de que la coherencia genera correspondencia. Si el término coherencia es un término cargado de problemas, el término correspondencia no lo es menos. Davidson nos dice que no pretende definir la verdad y la toma como una noción primitiva. Sin embargo, pocas líneas más adelante nos dice que "la verdad es correspondencia con el modo en el que son las cosas". Esta afirmación ha de resultar extrañísima por dos motivos. En primer lugar porque hace lo que dice que no va a hacer, esto es, definir la verdad. Pero hay un motivo más importante, y es que la defensa de las teorías de la correspondencia está asociada al fundamentismo, a la doctrina que habla de que el mundo, los hechos, son los que hacen verdadera a una oración. Schlick por ejemplo, criticando el coherentismo, nos dice que

> El criterio de ausencia de contradicción no basta para la verdad material; es necesaria la compatibilidad con enunciados peculiares especiales. Y para designar esa compatibilidad no hay razón para no usar la buena expresión antigua, que considero del todo justificada, de "concordancia con la realidad" (Schlick (1934), 221).

Desde luego que Davidson no va a apelar a los hechos ni al mundo para caracterizar a la verdad como correspondencia. Como vimos, desde artículos muy tempranos es consciente de las dificultades que genera el apelar a los hechos como aquello que corresponde a las oraciones. Lo que intenta es la defensa de un realismo directo no interno ni relativizado. Como vimos, en artículos posteriores Davidson se arrepiente de haber usado el término correspondencia para calificar su posición con respecto a la verdad. Pero esto es una mera cuestión terminológica. En "Verdad y conocimiento" la tesis del intérprete omnisciente y de la correspondencia van unidas, y esto no es casual. A pesar de que muchas de las consideraciones que hace en el artículo acerca de la naturaleza de la creencia apuntan a una teoría antifundamentista, Davidson es tentado por la idea de que es posible salvar alguno de los frutos de dicha teoría, más concretamente la idea de la verdad como correspondencia (signifique esto lo que signifique) entre mundo y creencias.

Una vez expuesto el argumento del intérprete omnisciente, Davidson da por terminada su prueba de que la creencia es por naturaleza verídica. Le quedaría aún por desarrollar la segunda parte de la argumentación, a saber, cómo puede el anterior argumento ser usado desde la perspectiva de la primera persona. Antes de ocuparse de ese

asunto, Davidson considera dos problemas asociados a su concepción de la interpretación radical, el de cómo interpretar las oraciones que no dependen para su verdad de la ocasión en la que se enuncia la oración y el problema del error. Davidson apenas trata el primer problema considerando que sería posible construir criterios para interpretar esas oraciones desde los términos que aparecen en ellas que lo hacen también en oraciones ocasionales[93]. El segundo problema sí que constituye un problema para una teoría de la interpretación que se basa en el reconocimiento de la verdad como eje para comprender las palabras de otras personas. Davidson niega que el error pueda estar en la base de la comunicación, no que no exista y que sea posible la comunicación sobre la falsedad. Cómo llegamos a atribuir falsedades al hablante es algo estrechamente relacionado con el método de interpretación de las oraciones no observacionales. Mientras que atribuir falsedades acerca de lo que resulta obvio y directamente observable para el intérprete resulta casi imposible, resulta más factible hacerlo sobre materias teóricas. El fallo persistente del método de atribuir verdades y el error explicable por diversos tipos de consideraciones dan una explicación a las divergencias de nuestras creencias con las de la persona interpretada. Se trata de este modo de una explicación holista del error: el error y la divergencia sólo tienen sentido sobre la base de un acuerdo amplio.

Después de estas consideraciones Davidson pasa a considerar el problema de cómo puede su argumentación de la naturaleza intrínsicamente verídica de la creencia ayudar alguien ante el reto escéptico de cómo sabe que sus creencias son verdaderas. Se trataría de hacer frente a la situación en la que se encuentra Descartes ante la posibilidad de un escepticismo radical. La respuesta de Davidson es que si es posible para una persona dudar o simplemente cuestionarse la validez de sus creencias, ello lleva consigo que sabe lo que

[93] Davidson (1983), 94.

es una creencia y cómo se identifican las creencias en la interpretación de otras personas. Si es así, esa persona sabe cómo se individúan las creencias y cómo esto se hace apelando a las causas que las provocan. De este modo puede llegar a ser consciente de que es imposible que sus creencias puedan ser falsas de un modo global y de la natural veracidad de la creencia.

En respuesta a un artículo de T. Nagel[94], Davidson dice que este movimiento de hacer consciente al sujeto de la naturaleza verídica de la creencia estaba destinado a responder la objeción de que alguien podría tener un gran número de creencias verdaderas, pero que éstas no constituyeran conocimiento. Sin embargo dice que este movimiento es un error, pues parece que sólo propone como sujetos de conocimiento a aquellos que tienen un pensamiento filosófico correcto -más en concreto el davidsoniano. Esto es así porque todos aquellos que desconocieran de modo general lo hechos básicos de la interpretación radical carecerían de razones para justificar sus creencias. De este modo podemos ver que el propósito de la segunda parte es mostrar no sólo que la naturaleza de la creencia es verdadera, sino que nuestras creencias constituyen, en general, conocimiento.

En el próximo apartado examinaremos con más atención las consecuencias que conlleva la idea de un intérprete omnisciente y las críticas que este argumento ha recibido. Antes de pasar a dicho examen me gustaría señalar los problemas fundamentales que hemos encontrado en “Verdad y conocimiento”. El primero, que la terminología que emplea es confusa, intenta situarse en el mapa filosófico cambiando los puntos de fijación del mapa epistemológico y ello tiene como consecuencia que uno no sepa en ocasiones cuál es la verdadera naturaleza de sus argumentos y qué es lo que en realidad pretenden. Y, en segundo lugar y de modo más importante, porque el intérprete omnisciente parece

[94] Davidson (1999d), 207.

destinado a probar mucho más de lo que el principio de caridad aplicado por un intérprete falible puede probar por sí sólo. Esta idea de un intérprete omnisciente y la visión del conocimiento asociada a ella desvirtúan la verdadera naturaleza de la argumentación davidsoniana y son realmente tentaciones filosóficas prohibidas a la luz de las consideraciones de nuestro autor sobre la naturaleza del lenguaje y el conocimiento

3.4 A vueltas con el intérprete omnisciente

El argumento del intérprete omnisciente es una respuesta rápida al problema de la posibilidad de que tanto intérprete como hablante puedan entenderse sobre la base de creencias erróneas aunque compartidas. Esta pregunta implicaría una lectura del principio de caridad según la cual dicho principio consistiría en un intento de maximizar el acuerdo, no la verdad, al menos entendida de manera objetiva. Así, el principio de caridad nos llevaría como intérpretes falibles a interpretar al hablante atribuyéndole lo que nosotros consideramos como verdadero, pero esto que nosotros consideramos como verdadero no tiene por qué serlo, sino sólo compartido entre ambos. Es por ello que Davidson admite la posibilidad planteada por el escéptico de que el simple acuerdo no genere verdad[95]. El argumento del intérprete omnisciente viene a paliar esta situación, pues se nos invita a que imaginemos a un ser que, por definición, es omnisciente y que, además, utiliza el principio de caridad davidsoniano para interpretarnos. Así, al tomarnos como objeto de interpretación y al ser consecuencia de ello el que compartamos muchas de nuestras creencias podemos afirmar que tanto el hablante falible como el intérprete falible estén en lo cierto acerca de

[95] Davidson (1983), 92-3.

muchas de sus creencias. Nos encontraríamos así ante un trasvase de verdad a nuestras creencias en la interpretación radical por parte del intérprete omnisciente.

El mayor problema que tiene el argumento del intérprete omnisciente es que desvirtúa la argumentación davidsoniana. La argumentación davidsoniana debía, de acuerdo con los propios planteamientos de Davidson en "Verdad y conocimiento", estar dirigida a sacar a la luz la verdadera naturaleza de la comunicación, la conexión esencial existente entre verdad, significado y creencia, no a poner como garante y mediador de esta conexión a un intérprete que, por definición, conoce sólo verdades. El apelar a un intérprete así convierte en una propiedad casi mágica el que la creencia sea por naturaleza verídica e innecesaria la apelación a que una correcta teoría del significado sea la puerta de acceso para el descubrimiento de dicha relación. El intérprete omnisciente serviría de ayuda no sólo a un intérprete radical davidsoniano que sitúa las causas del asentimiento a las oraciones en los objetos que le rodean, sino también a un traductor radical quineano que las sitúa en las terminaciones nerviosas del interpretado: el conocimiento de las causas que llevan al asentimiento del hablante no tienen por qué ser sólo las distantes, sino también las próximas. Pero, además de desvirtuar el proyecto davidsoniano, el gran problema del argumento del intérprete omnisciente es que es un mal argumento[96]. Se trata de un mal argumento por diversos motivos. En primer lugar porque, como se ha mostrado hace un momento, liga el hecho de que nuestras creencias sean verdaderas a la existencia de un ser que conoce la verdad por definición. Se podría decir entonces que, al suponer un ser así, estamos dando por sentado precisamente lo que el escéptico niega que haya, un

[96] Desde luego que se puede reconstruir el argumento de tal modo que se convierta en un argumento aceptable. En esa reconstrucción lo que el argumento mostraría es que *incluso* un intérprete omnisciente debería usar el principio de caridad para interpretarnos. Pero entonces la omnisciencia del intérprete es superflua y lo único que haría sería enturbiar las condiciones de posibilidad de la interpretación. Como veremos, ésta es la crítica principal del Stroud a este argumento.

conocimiento del mundo externo. Si se garantiza un conocimiento de este tipo al intérprete omnisciente, entonces se está dando por supuesto precisamente lo que se quería probar. Nos encontraríamos ante una petición de principio en toda regla. De este modo, lo que habría que hacer es demostrar la existencia de ese ser, pues sin una demostración de su existencia todo lo que podamos inferir de él estará en el aire. Susan Haack lo ha expresado como sigue:

> Este razonamiento es tan confuso que resulta más claro saber que falla en algún sitio que saber dónde falla... Lo que tenemos que suponer, entiendo yo, es que hay un intérprete omnisciente que, además de tener creencias verdaderas sobre el mundo, también interpreta a los hablantes originales correctamente, y que lo hace conforme al principio de maximización del acuerdo. De esta suposición no se sigue que las creencias de la gente sean en su mayoría verdaderas... sólo que si hay un intérprete omnisciente, las creencias de la gente son en su mayoría verdaderas. Para demostrar que las creencias de la gente son en su mayoría verdaderas, Davidson necesitaría un argumento de que hay un intérprete omnisciente. Por supuesto no tiene tal argumento (Haack (1995), 93-4).[97]

[97] Davidson ha contestado a los argumentos de S. Haack en Davidson (1999e). Aunque su tono es muy duro con esta filósofa porque parece no tener en cuenta aclaraciones pertinentes que aparecen en escritos citados por la misma Haack (por ejemplo los *Afterthoughts*), no hace ninguna referencia a esta consideración de que el argumento del intérprete omnisciente pide una demostración de la existencia de éste.

Tal como observa S. Haack, la argumentación de Davidson debería ir dirigida a demostrar la existencia de un ser omnisciente más que dirigida a dilucidar la naturaleza del habla y el pensamiento. Un punto muy parecido es apuntado por Foley y Fumerton comentando lo que consideran un “argumento curioso”:

> De (1) podemos inferir (2). Si hubiera un intérprete omnisciente de Jones empleando el método de Davidson, la mayor parte de lo que Jones cree sería verdadero. Pero seguramente necesitamos afirmar el antecedente de este condicional si hemos de concluir que la mayoría de las creencias de Jones *son* verdaderas. Esto es, necesitamos afirmar que *hay* un intérprete omnisciente de Jones... En efecto necesitamos afirmar que Dios existe. Pero si esto es así entonces Davidson, como Descartes antes que él, necesita de la ayuda de Dios para vencer al escéptico (Foley y Fumerton (1985), 84).

Esto es lo último que cabría esperar de una filosofía que se define abiertamente como anticartesiana y antiescéptica, que finalizara en el mismo punto en que finalizaba la filosofía de Descartes. Pero es una consecuencia que parece seguirse si mis creencias resultan ser verdaderas sólo porque son interpretadas por un intérprete omnisciente que realiza un préstamo de verdad a los hablantes falibles.

Tal como he dicho cabe hacer una lectura distinta del argumento del intérprete omnisciente, al menos en lo que respecta al problema de si Davidson ha de pasar a hacer teología para demostrar la existencia de dicho ser. Gary Kemp, en un magnífico artículo en

el que clarifica en gran medida cuál es la verdadera naturaleza de los argumentos antiescépticos davidsonianos y en cuya idea principal me basaré cuando intente reconstruirlos de forma positiva en posteriores capítulos, ha afirmado frente a objeciones como las antes presentadas que:

> Davidson no está presentando un argumento modal; presenta un experimento mental que nos invita a imaginar a un ser omnisciente. Esto requiere sólo que tal ser sea concebible, esto es, que no haya nada contradictorio o de otro modo incoherente en la noción, cosa que evidentemente no sucede; no se nos pide que supongamos la existencia de un círculo cuadrado. Las conclusiones extraídas por Hilary Putnam de su experimento mental que involucran la noción de Tierra Gemela, por ejemplo, no están de algún modo refutadas por la observación de que mucho de lo que se describe allí es probablemente físicamente imposible (Kemp (1992), 52).

De este modo Davidson no estaría tratando de hacer mala teología demostrando la existencia de un ser benévolo y omnisciente que tiene a bien interpretarnos caritativamente, sino sólo imaginar una situación en la que se pondría de manifiesto simplemente que incluso un ser omnisciente debería utilizar los métodos utilizados por los intérpretes falibles para acceder a los pensamientos de la persona interpretada. En la lectura de G. Kemp, muy próxima desde mi punto de vista al verdadero espíritu davidsoniano, la intención es sólo la

de mostrar el carácter esencialmente público y accesible del significado frente a posiciones internistas.

Creo que la lectura de G. Kemp es acertada en lo que respecta a que Davidson está presentando un experimento mental para hacer más claras sus posiciones. También considero que es acertado el eje filosófico en el que sitúa el argumento, el carácter esencialmente público del lenguaje y la necesidad de que el significado y las creencias hayan de ser accesibles a partir de hechos observables sobre la conducta del hablante, algo que viene refrendado por artículos posteriores del mismo Davidson y acorde con las conclusiones de su artículo “Sobre la idea misma de un esquema conceptual”. Pero, como vengo manteniendo a lo largo de este capítulo, tal eje queda solapado por la omnisciencia del intérprete, que es la que al final realiza o al menos parece realizar el trabajo de convertirnos en agentes cognoscentes. Así, aún en el caso de que se trate de un experimento mental, como la intención de Davidson en ese argumento no es la de demostrar que incluso un intérprete omnisciente se vería forzado a interpretarnos radicalmente, sino sólo que si nos interpretara conoceríamos la verdad por definición, hay que concluir que el experimento mental de Davidson se convierte en algo más, y que tanto Haack como Foley y Fumerton tienen razón en que, tal como está formulado, es necesaria una demostración de la existencia de dicho ser para que el argumento funcione[98].

Se podría pensar que aquí acaban los problemas para el argumento del intérprete omnisciente, pero no es así. Dejemos por un momento de lado el asunto de la existencia del intérprete omnisciente y concedamos que el argumento requiera únicamente de su

[98] K. Ludwig, en Ludwig (1992), señala otro asunto en relación con que el argumento del intérprete omnisciente pide la cuestión. Dice que no hay nada absurdo en la idea de que haya un intérprete tal, pero que con él se pide la cuestión ante el escéptico. Para ver esto nos pide que consideremos lo que él llama un intérprete omniignorante (p. 327) que está mayormente equivocado sobre el mundo. Dada la publicidad e interpretabilidad de cualquier lenguaje, lo que se seguiría de que nos interpretara es que la mayoría de nuestras creencias son falsas. Luego, aunque no haya nada absurdo, sí se pide la cuestión contra el escéptico.

posibilidad. ¿Quedaría resuelto el problema? A primera vista parece que sí, pues si se garantiza que tal ser me interpreta y, dado que él conoce por definición qué causa mis creencias, éstas habrán de ser verdaderas. Sin embargo, para algunos autores esto no sería una respuesta al escéptico, pues lo único que se haría es cambiar el problema de la verdad acerca de mis creencias al problema de *cómo sé* cuál es realmente el contenido de las mismas. Se trataría, como veremos en el próximo apartado, de un problema general de las teorías externistas del contenido aplicado en este caso al intérprete omnisciente debido a que la determinación del contenido de nuestras creencias se debe en este caso exclusivamente a factores causales. Esto significa que, si el contenido que atribuye a mis creencias el intérprete omnisciente es el mismo que la comprensión que yo tengo de las mismas, entonces el argumento funcionará. Pero podría suceder que esto no fuera así. A. L. Brueckner, en relación con el caso de los cerebros en una cubeta, ha argüido que:

> Todo lo que ha sido mostrado es que, sin importar si soy un cerebro en una cubeta o no, mis creencias tienen contenido de tal modo que las hacen verdaderas. O soy un humano normal con cuerpo manteniendo creencias verdaderas con contenidos normales o soy un cerebro en una cubeta manteniendo creencias verdaderas con contenido extraño (tales como que un cierto estado de computadora ahora existe). A menos que pueda afirmar saber cuáles son los contenidos de mis creencias, no puedo afirmar saber que no soy un cerebro en una cubeta sino más bien un humano con cuerpo sentado. Y no puedo afirmar saber cuáles son los contenidos de mis creencias a menos que afirme saber

> cuáles son sus determinantes causales. Afirmar este último conocimiento es pedir la cuestión ante el escéptico (Brueckner (1986), 267).

M. Williams ha señalado un punto similar con respecto a las divergencias que podría haber entre el contenido que nos adscribiría el intérprete omnisciente, sobre el que nuestras creencias serían verdaderas, y el contenido que nosotros nos adscribiríamos a nosotros mismos. M Williams escribe:

> Finalmente, una vez que vemos las causas de asentimiento como algo externo a nuestro sistema de creencias entero, qué razón posible podríamos tener para suponer que la interpretación disponible para el intérprete omnisciente, a través de las causas reales de nuestras creencias, es igual a la autocomprensión que generamos a través de la exploración de las relaciones inferenciales entre creencias en nuestro sistema desde "dentro". Por ejemplo, si fuéramos cerebros en una cubeta, siendo ignorantes de nuestro destino y enganchados a algún tipo de aparato hablador, el intérprete omnisciente tomaría nuestras emisiones como siendo sobre acontecimientos en el ordenador que controla nuestros estimulados inputs sensoriales, aunque presumiblemente nosotros no lo haríamos. Luego incluso si el argumento del intérprete omnisciente fuera capaz de asegurarnos que tenemos conocimiento, nos dejaría incapaces de estar

> seguros acerca de qué conocimiento teníamos... Como mucho, el escéptico es forzado a replantear su pregunta sobre cómo justificamos nuestras creencias en términos de una pregunta sobre cómo conocemos acerca de qué son esas creencias, incluso cuando sean mayormente verdaderas (Williams (1991), 314).

La situación que se describe en ambos casos es que haya, utilizando el término acuñado por A. Bilgrami, una bifurcación del contenido de las creencias[99]. Esto es, por un lado tendríamos el contenido que el intérprete omnisciente nos atribuye desde su posición privilegiada, contenido acerca del que nuestras creencias son verdaderas. Este contenido consistiría presumiblemente en aquello que causa nuestras creencias, que en este caso serían estados del computador. Por otro lado tendríamos nuestra propia comprensión del contenido de nuestras creencias. Estos contenidos versarían sobre objetos externos comunes y, sobre estos contenidos, no podemos decir que nuestras creencias sean ciertas, ni siquiera que realmente sea externo en sentido estricto su contenido. Ciertamente, nuestras creencias serían verdaderas acerca de las causas que actúan como determinantes del contenido a ojos del intérprete omnisciente, pero esto no es de gran ayuda ante el escéptico. A menos que podamos saber con exactitud el verdadero contenido de nuestras creencias, la apelación a un intérprete omnisciente se convierte de este modo en vana.

Pienso que este tipo de argumentos no hacen justicia a la argumentación davidsoniana, aunque el mismo Davidson pueda dar pie ellos al poner el peso de la argumentación en que el intérprete omnisciente conoce todo lo que causa o causaría el asentimiento de un hablante a cualquier oración de su repertorio. Esta afirmación parece dar

---

[99] Véase Bilgrami (1992).

a entender que es innecesaria la convergencia de las causas para que haya comunicación y que el intérprete omnisciente puede concebirnos como seres lingüísticos asignándonos causas que podrían diferir abiertamente de nuestra propia comprensión de lo que decimos y pensamos. Dentro de lo que es el espíritu de la argumentación davidsoniana parece mucho más factible que si fuéramos cerebros en una cubeta lo que realmente ocurriría es que el intérprete (omnisciente o no) no podría en modo alguno concebirnos como seres lingüísticos, no podría atribuirnos creencia alguna[100]. A pesar de las consideraciones del propio Davidson al respecto, no cabría una interpretación en la que pudiera haber diferencias tan significativas como las señaladas en el ejemplo de los cerebros en una cubeta. Al no existir convergencia en las causas no habría comunicación y, al no existir comunicación, el intérprete omnisciente simplemente nos consideraría como seres inertes[101].

Tal como he señalado, Davidson es culpable de alimentar este tipo de argumentaciones al suponer por un lado un intérprete omnisciente y por otro por utilizar su omnisciencia como base para responder al reto escéptico de por qué no podría haber comunicación sobre la base de creencias falsas. Davidson ha renunciado a este argumento y a otros basados en situaciones hipotéticas sobre la base de que plantean situaciones en las que no se sabe muy bien lo que podría ocurrir y, sobre todo, porque son innecesarios. Pero en el caso del intérprete omnisciente el problema es mucho más serio, pues no sólo es innecesario, sino que, en mi opinión, es incluso contrario a la caracterización de la naturaleza de la comunicación que ha mantenido Davidson en ese y otros artículos.

[100] En el desarrollo de esta idea me baso en las ideas expuestas por G. Kemp en su artículo antes mencionado, 57 y ss.

[101] Esto sería así siempre que nos encontráramos en un caso de interpretación radical: nada se opone a que esto suceda una vez que la persona ha sido interpretada. Volveremos sobre este asunto en el capítulo sexto.

Davidson debería negar que un ser tal pudiera existir o al menos argumentar que dicho intérprete debería interpretarnos como cualquier intérprete falible, que para el caso viene a ser lo mismo[102]. Davidson, al verse presionado por la pregunta escéptica que admite como posibilidad real que haya un ser que se comunique con otro sobre la base de creencias falsas, se ve obligado a imaginar un ser omnisciente para el que el descubrimiento y acceso a la verdad es algo mágico (¿qué otra cosa si no significa la omnisciencia de dicho ser?). Apelar a otros intérpretes falibles sólo postergaría el problema, pero no lo solucionaría. De ahí la necesidad del intérprete omnisciente.

El problema es, tal como ha señalado M. Williams, que una vez que admitimos la posibilidad de que el escéptico plantee su pregunta, simplemente estamos perdidos. En lo que sigue voy a exponer cuáles son las ideas de este autor respecto al escepticismo y cuáles son los problemas de la filosofía davidsoniana entendida como respuesta directa al escéptico a la luz de dicho planteamiento. Todo esto nos servirá para introducirnos en los próximos capítulos a considerar una nueva formulación de los argumentos davidsonianos que impidan, más bien que solucionen, la aparición del reto escéptico.

3.5 A la búsqueda de un diagnóstico

. En las últimas páginas hemos estado examinando los problemas e incoherencias que engendra la figura de un intérprete omnisciente para el conjunto de la filosofía davidsoniana. Si bien es cierto que nos hemos centrado casi en exclusividad en dicha

[102] Vermazen (1983) señala precisamente este punto. Según Vermazen, tal ser debería ser ininteligible para Davidson pues hablar de un ser omnisciente parece comprometerse con la idea de que hay una materia objetiva en torno al significado, una idea que ha sido rechazada por Davidson. También Stroud, (en Stroud (1999)) hace una lectura del argumento del intérprete omnisciente como un argumento innecesario. Su argumento tiene como consecuencia la conclusión de que todo lo que se puede conseguir con el intérprete omnisciente se puede conseguir sin él.

figura, el problema de la respuesta escéptica davidsoniana en artículos como “Verdad y conocimiento” o “Contenido Empírico” es más profundo de lo que indican hasta ahora nuestras argumentaciones. Davidson reconoce que caben dos lecturas de sus argumentos. Así en una reciente respuesta a B. Stroud nos dice:

> He vacilado en el transcurso de los años acerca de cómo describir mi actitud hacia el escepticismo. ¿Pienso que si estoy en lo correcto acerca de la naturaleza del pensamiento el escepticismo es falso o que el escepticismo simplemente no puede salir al terreno de juego? (Davidson (1999b), 163).

En otros lugares[103] señala también esas dos posibilidades. “Verdad y conocimiento” representaría la primera de ellas, una refutación directa del escepticismo. Parece incluso que a ojos de Davidson dé un poco lo mismo cuál de las dos opciones elijamos, aunque pienso que esto no es así. M. Williams ha desarrollado una crítica de los argumentos davidsonianos concebidos como una refutación directa del escepticismo que hacen pensar que Davidson está presionado para escoger otra vía contra el escepticismo, la de construir sus argumentos como una disolución del problema más que una refutación del mismo. Antes de pasar a esa crítica, veamos cuál es la posición de Williams acerca lo que sería una respuesta adecuada del problema del escepticismo.

M. Williams reacciona contra lo que él denomina un cierto pesimismo en la epistemología contemporánea, pesimismo que hunde sus raíces de forma explícita o implícita en lo que este autor llama el *biperspectivismo humeano*. Hume, en su *Tratado*

[103] Por ejemplo los *Afterthoughts*.

sobre la naturaleza humana, defiende que el escepticismo filosófico es una posición teórica totalmente invencible: ningún argumento puede demostrar su falsedad. Sin embargo, esta efectividad filosófica pierde toda su fuerza en la vida cotidiana, en la que los argumentos escépticos no parecen tener ninguna repercusión, no parecen causar convicción. El planteamiento antiescéptico de Williams explota este hecho, la falta de naturalidad de las dudas escépticas y su falta de convicción en la vida cotidiana. Aunque muchos autores han considerado con Hume que este biperspectivismo era producto de la naturaleza humana más que un problema en los argumentos escépticos mismos. El intento de Williams será mostrar que la raíz del problema de su falta de naturalidad reside en los argumentos escépticos mismos, que no están basados en hechos básicos de nuestra teoría de sentido común acerca del conocimiento, sino profundamente cargados de contenido filosófico que en modo alguno puede darse por sentado sin discusión. Según Williams el escepticismo gana buena parte de su fuerza cuando las dudas que plantea acerca de nuestro conocimiento son concebidas como proviniendo de intuiciones básicas que todos daríamos por sentadas en una discusión acerca de en qué debe consistir el conocimiento. Si se muestra la falta de naturalidad de los argumentos escépticos habrá, al menos, una batalla contra el escéptico en términos de igualdad, en la que ya no nos parecerá que los argumentos antiescépticos son mucho más artificiales que las dudas escépticas a las que responden.

Según M. Williams esta intuición fundamental acerca del escepticismo nos ha de guiar a la hora de escoger la estrategia correcta para vencer al escéptico. Para ello realiza una serie de distinciones sobre los tipos de respuesta que se pueden ofrecer. La primera distinción se da entre lo que llama teorías constructivistas en epistemología y teorías que suponen un diagnóstico del escepticismo. Las primeras son teorías que esperan vencer al escéptico proponiendo una teoría positiva del conocimiento que explique cómo y hasta qué

punto podemos conocer. Esto supone hacer frente al reto escéptico aceptando sus propias reglas del juego, permitiéndole formular su reto escéptico y ofreciendo una respuesta directa al mismo. Williams considera esta estrategia está siempre destinada al fracaso, pues una vez que hemos aceptado la pregunta del escéptico, resulta imposible vencerle en su terreno. Descartes[104], por ejemplo, acepta el campo de juego escéptico sin ningún tipo de objeción acerca de la posibilidad o naturalidad de las dudas planteadas, pues confía poder ofrecer un argumento directo al escéptico que muestre que las capacidades humanas, cuando son utilizadas adecuadamente, nos conducen al conocimiento. Para Williams, una vez que se permite este movimiento, estamos perdidos.

Es por ello que M. Williams prefiere las pruebas filosóficas que suponen un diagnóstico acerca del escepticismo, que intentan demostrar que las reglas de juego escépticas no son aceptables. De este modo no se intenta vencer al escéptico, sino más bien no dejarle ni tan siquiera que llegue a plantear sus dudas. Dentro de este tipo de respuestas antiescépticas, Williams va a distinguir entre dos formas de diagnóstico, el *terapéutico* y el *teórico*. El primero de ellos se propone disolver los problemas escépticos haciendo hincapié en que los argumentos en los que se basan tienen serios problemas con el significado de las palabras que utilizan, tan serios que, en el fondo, aunque a primera vista parezca que lo que dicen tiene sentido, realmente no lo tiene**.** En este tipo de respuestas al escéptico se intenta demostrar el sinsentido que conlleva la posición escéptica y con ello dar una refutación definitiva del escepticismo. Como ejemplos de esta posición Williams pone a autores de la tradición wittgensteniana como Stroud, Strawson o Cavell, autores que parecen compartir de la idea de que la única victoria ante el escéptico ha de consistir en mostrar la incoherencia de su posición. Williams considera que este tipo de diagnóstico no es el

[104] Descartes (1637) y (1641).

adecuado y está de acuerdo con aquellos que lo critican, pues parece que comprendemos perfectamente lo que el escéptico quiere decir, en algunas ocasiones mucho mejor que la teoría del significado que supuestamente le ha de refutar.

El diagnóstico teórico, que es el que Williams prefiere, reside en la intuición de que los argumentos escépticos derivan su fuerza de ideas filosóficas sin las cuales no podrían ser en modo alguno planteados. La idea es, entonces, la de investigar cuáles son las ideas epistemológicas distintivas del escéptico, con el fin no tanto de eliminar directamente esas ideas como falsas, sino al menos redistribuir la carga de la prueba en la discusión. No se trata de que el escéptico tenga en sus espaldas toda la carga de la discusión, sino de que, al menos, estemos en igualdad de condiciones a la hora de efectuar la misma y él tenga que defender sus ideas y no darlas por sentadas sin más debido a su naturalidad.

El título del libro de M. Williams *Unnatural Doubts* pone de manifiesto cuál va a ser el centro de la estrategia de este autor: demostrar que los argumentos escépticos no son en modo alguno naturales, intuitivos, ligados al sentido común sino que de algún modo dependen de ideas que, bien examinadas, hunden sus raíces en ideas filosóficas que en modo alguno son intuitivas y que necesitan ser defendidas. La estrategia consistiría entonces en demostrar que el escéptico no es un hombre de la calle sin formación filosófica y que defiende lo que de algún modo está implícito en todo aquello que el mundo entero acuerda que es conocer y que no necesita en modo alguno una elaborada defensa. El escéptico se apoya en una teoría filosófica (el fundamentismo) y en algunas ideas asociadas a la misma como la prioridad epistémica de la experiencia y la admisión de lo que Williams llama realismo epistemológico, posición que se caracteriza por admitir que hay un objeto de investigación llamado *conocimiento humano* que puede ser estudiado de un modo general, ignorando los contextos en los que las afirmaciones epistemológicas cobran su sentido.

Una de las consecuencias que tiene este modo de enfocar el problema de la solución del escepticismo es que Williams no considera necesaria una refutación definitiva del escepticismo, encontrar un argumento que acabe de una vez por todas con el escéptico. La razón es que aceptar la naturalidad del escepticismo es aceptar la ausencia de ideas teóricas propias por parte del escéptico. Si esto es así, estamos forzados a ofrecer una refutación definitiva del escéptico, pues en caso contrario parecemos condenados a afrontar lo que Williams llama el dilema del epistemólogo[105]. El epistemólogo que acepta la naturalidad del escepticismo parece condenado a oscilar entre dos soluciones que sólo parecen favorecer a la posición escéptica. Así, o bien se acepta sin más la victoria del escepticismo o bien se modifican nuestros conceptos epistemológicos para que se ajusten a lo que según el escéptico está en nuestras manos hacer, a lo que epistémicamente podemos conseguir con nuestras capacidades cognoscitivas, de tal modo que lo que realmente estamos haciendo es algo parecido a aceptar la verdad del escepticismo, pues reconocemos que no podemos conseguir el conocimiento del mundo deseado sino sólo un sucedáneo humano del mismo. Si aceptamos y demostramos por el contrario que la posición escéptica necesita una base filosófica nada natural, al menos en el sentido de que no está indiscutiblemente aceptada por todos, entonces no será necesaria una refutación definitiva del escéptico, pues sólo habría que mostrar que se trata de una posición no totalmente convincente, quizá desviada, sin tener que dar una refutación definitiva de la misma. Lo importante sería simplemente mostrar que el escepticismo se asienta en una determinada visión filosófica de la justificación epistemológica que en modo alguno ha de ser aceptada como natural.

La corriente filosófica en la que según M. Williams se asienta el escepticismo es el fundamentismo y su intento de derivar la objetividad del conocimiento del mundo externo a

[105] Williams (1991), 17 y ss.

partir de un elemento interno, generalmente la experiencia. Aunque esta idea está en la base de cualquier teoría escéptica, Williams dice –y este es el elemento realmente novedoso de su aproximación- que el elemento que realmente desencadena el problema es lo que él llama el realismo epistemológico. Por realismo epistemológico no entiende Williams la posición que afirma que nuestros conocimientos versan sobre un mundo objetivo, sino la idea de que hay un objeto de investigación real y de carácter extremadamente general que se llama conocimiento humano. Los conocimientos humanos versan sobre temas muy diferentes, la mayor parte de las veces sometidos a criterios muy distintos de comprobación o verificación. La física, la historia, nuestro conocimiento cotidiano... Sin embargo, a pesar de esta diversidad, el escéptico, y también el defensor de una teoría constructivista, consideran que hay algo común a todas esas creencias que hace que las podamos englobar en un mismo grupo, el conocimiento humano. Es lo que Williams llama la condición de totalidad del conocimiento, la idea de que podemos evaluar, a pesar de su diversidad contextual, todas las creencias de un golpe y al unísono. Se supone así que las creencias pueden ser evaluadas más allá de los contextos en los que se generan, que tienen un contenido que trasciende dichos contextos.

Para Williams es la combinación fatal de la condición de objetividad junto con la condición de totalidad la que genera el escepticismo. Cuando permitimos al escéptico que ponga bajo consideración todas nuestras creencias a la vez y permitimos que pregunte si estas creencias son verdaderas de un mundo exterior objetivo, entonces el problema está servido. Hay que ofrecer una respuesta directa al escéptico que o bien nos lleva a aceptar el escepticismo de un modo más o menos explícito, o bien a buscar una refutación directa del mismo, cosa que, una vez aceptadas las reglas de juego, considera que es imposible.

A lo largo de su libro Williams intentará desmontar estas ideas, no intentando tanto una refutación definitiva de las mismas sino señalando que no son naturales, que están más allá de lo que dicta nuestro concepto cotidiano de conocimiento. En su lugar va a defender una posición contextualista del conocimiento en la que la evaluación de las creencias está ligada al contexto en el que se generan y en la que no hay contenido de la creencia fuera de dicho contexto. Esta posición sería una consecuencia del abandono del suelo filosófico en el que genera su posición el escéptico. Williams va a acusar al escéptico de crear un nuevo contexto de investigación filosófica llamado "el conocimiento humano" y que dentro de ese contexto adquieren sus posiciones sentido, pero que se trata de un contexto distinto al del conocimiento en sentido cotidiano y filosóficamente cargado y discutible; de ahí la falta de convicción generada por sus argumentaciones en la vida cotidiana.

Aunque muchas de las posiciones que Williams mantiene en el libro creo que serían suscritas por Davidson, ello no es obstáculo para que Williams considere que la filosofía de Davidson no da una respuesta adecuada al escepticismo. Su principal crítica consistirá en reprochar a Davidson que acepte la posibilidad escéptica de que todas nuestras creencias pudieran ser coherentes entre sí pero falsas acerca del mundo externo. Williams nos dice que la intención de Davidson de demostrar que la "coherencia genera correspondencia" es

> la forma que una respuesta directa al problema escéptico debe tomar. Pues si se concede la legitimidad de poner en cuestión todas nuestras creencias sobre el mundo, y todas a la vez, entonces lo máximo que podemos suponer que tenemos es conocimiento de las relaciones entre nuestras creencias, coherencia (Williams (1991), 313).

La reconstrucción y crítica que hace Williams de los argumentos de Davidson se basa en el uso que hace Davidson de los términos coherencia y correspondencia en su famoso artículo de 1983, y eso a pesar de que Williams ya conoce las disculpas davidsonianas de los *Afterthoughts*, disculpas que Williams no acepta[106]. Para Williams, Davidson es un coherentista en lo que a la justificación de las creencias se refiere, pues no admite que pueda haber una confrontación entre creencias y la realidad o la experiencia y eso es todo lo que se necesita para que alguien sea considerado un coherentista. Y el problema que tiene Davidson es el que tienen el resto de los coherentistas, a saber, el de cómo ligar la verdad a un conjunto de creencias coherentes sin convertir a la verdad en un concepto epistémico. Es por eso que Davidson intentará generar correspondencia, pues está comprometido con una visión de la verdad que Williams define como sustancial, frente a visiones deflacionistas como la que el propio Williams defiende[107]. Sin embargo, Williams cree que Davidson no genera la correspondencia de la coherencia, cosa que es imposible, sino que más bien lo que hace es que tanto la coherencia como la correspondencia sean *ambas* producto de la caridad. La caridad implicaría que nuestras creencias fueran coherentes en el sentido de que han de pertenecer a un amplio grupo de creencias con las que han de mostrar consistencia. Pero la caridad también implica que haya relaciones discernibles entre nuestras creencias y la realidad, pues en caso contrario no habría manera de introducirnos en las creencias de otro. En ese sentido se supone que el intérprete ha de ser capaz de descubrir las relaciones que las oraciones ocasionales mantienen con aquello

---

[106] Ídem, nota 65 del capítulo 7.

[107] Ídem, 245. Williams considera que uno de los problemas de Davidson reside en defender una visión robusta de la verdad frente a las posiciones deflacionistas. En Williams (1999) analiza las razones de Davidson para no aceptar una teoría deflacionista y mantiene que el deflacionismo es perfectamente compatible con la posición davidsoniana.

que las causa. Pero cuando se admite la legitimidad de la pregunta del escéptico acerca de la posibilidad de que todas nuestras creencias puedan tener el contenido que tienen y, sin embargo, ser falsas, no se puede hacer uso de ese acceso privilegiado del intérprete a sus propias creencias y a aquello que las causa. Williams lo expone así:

> ... desde el punto de vista de explicar cómo debemos proceder con la interpretación radical, asignar primacía metodológica a las oraciones observacionales es el movimiento correcto a realizar por Davidson. Pero al hacerlo, muestra cuán poca ayuda podemos esperar de la teoría de la interpretación en nuestro enfrentamiento con el escéptico. El funcionamiento de la caridad es lo suficientemente claro cuando el problema es interpretar las creencias de otro, desde "fuera" por así decirlo. Para interpretar a otro, usamos nuestro conocimiento de los rasgos observables del mundo, tomado como no problemático, como la base para determinar los referentes de los términos del hablante extraño; y podemos determinar relaciones causales porque tenemos acceso independiente a la causa y al efecto... Pero cuando adoptamos el punto de vista de la primera persona, con el propósito de evaluar la totalidad de nuestras creencias sobre el mundo, la idea de un acceso independiente deja de tener sentido (Williams (1991), 311-12)

Williams continúa señalando que el problema fundamental es que

> ...la apelación a la caridad muestra finalmente que involucra la idea de un acceso aproblemático a ciertas relaciones causales entre hablantes y objetos en el mundo. Si, en el contexto de la pregunta del escéptico, nos garantizamos este acceso, el juego termina antes de comenzar (Williams (1991), 313).

El problema que está planteando Williams es un problema acerca de la utilidad del caso de la interpretación radical en nuestro enfrentamiento con el escéptico, sobre todo una vez que le hemos dejado plantear su pregunta con legitimidad y naturalidad. El asunto es que se pide la cuestión ante el escéptico si se garantiza que el intérprete tiene acceso tanto a las creencias como a aquello que las causa. Es por eso por lo que, según Williams, la posición de Davidson al final apela forzosamente a la figura de un intérprete omnisciente, precisamente porque así garantiza ese acceso privilegiado a la verdad y al interpretarnos dicho ser haría un *préstamo* de verdad a nuestras creencias. Williams llama la atención acerca del hecho de que con este intérprete privilegiado la apelación a la coherencia de sus creencias desaparece y sólo se hace referencia a su conocimiento de todo lo que lleva o llevaría asentir a un hablante a una oración. Ya hemos visto cómo en opinión de Williams incluso si se admitiera la existencia de dicho ser no se solucionaría el problema escéptico, sino que se traspasaría el problema a un problema acerca del conocimiento de mis propias creencias, aunque en su opinión habría muchas dudas para admitir, primero, que el intérprete omnisciente necesitara de la caridad davidsoniana para interpretarnos y, de modo

más importante, la misma posibilidad de dicho ser, pues implicaría una petición de principio ante el escéptico[108].

Williams acusa a Davidson de mantener un holismo radical y caer en el internismo al permitir la pregunta del escéptico, al permitir, como hacen otros coherentistas, que todas nuestras creencias puedan ser consistentes entre sí pero falsas, pues la coherencia no puede ser criterio para la verdad. Davidson sería así representante de un problema más general. Una respuesta directa al escepticismo como la que en opinión de Williams intenta dar Davidson acepta la legitimidad de investigar el estatus epistemológico de nuestras creencias sobre el mundo, lo que llamamos antes la condición de totalidad. También acepta el internismo, admitiendo que el conocimiento ha de ser derivado de cosas que el mismo escéptico admite que conocemos. En el caso de Davidson, se trata de la admisión de la pregunta por la posibilidad de que exista comunicación sobre la base de creencias compartidas, pero al mismo tiempo erróneas. Es por ello que se necesita un argumento que muestre cómo la coherencia genera correspondencia. Sin embargo, el vínculo deseado no se puede establecer sobre la base de cómo las creencias son interpretadas y entendidas. Si el significado de nuestras creencias o la referencia de nuestros términos es sensible únicamente a relaciones entre nuestras creencias, seremos incapaces de apelar al significado y referencia para vencer al escéptico que piensa que nuestras creencias pueden encajar juntas y sin embargo ser falsas. Para ser útiles, el significado y la referencia deben ser sensibles a algo externo y objetivo: relaciones causales con circunstancias objetivas. Pero ahora el requisito internista se hace sentir. Necesitamos algo más que la existencia de las relaciones causales apropiadas, necesitamos que sean conocidas por el interpretado, pues en caso contrario no son de utilidad para constituir conocimiento. Nos encontraríamos así ante

[108] Williams (1991), 313-4.

un callejón sin salida, pues aquello que garantiza la objetividad puede no ser conocido y violamos así el requisito internista; y aquello que conocemos no puede ser utilizado contra el escéptico debido a que ya le hemos concedido que todas nuestras creencias podrían tener el contenido que tienen y, sin embargo, ser falsas.

R. Rorty[109] ha examinado tanto los argumentos antiescépticos de Williams como las críticas que este autor dedica a la estrategia davidsoniana contra el escéptico. Con respecto a la estrategia de Williams, la califica como "auténticamente nueva y sumamente poderosa"[110]. Sin embargo, en lo que se refiere a la crítica que realiza a los argumentos de Davidson, simpatiza mucho menos con este autor, acusándole de malinterpretar la estrategia de Davidson al considerar que "está intentando responder al escéptico directamente –una tarea imposible-, y al pensar también que Davidson no se eleva al nivel de su propio diagnóstico teórico"[111]. Estaría de acuerdo con Rorty en esta afirmación si tomáramos en consideración otros trabajos de Davidson y, sobre todo, el arrepentimiento de Davidson en los *Afterthoughts*, y en posteriores artículos. Pero creo que Williams da una interpretación más que correcta del espíritu de "Verdad y conocimiento" y que es precisamente esa lectura la que ha llevado a Davidson a plantear el problema del escepticismo de un modo distinto. De lo único que cabría acusar a Williams es que no vislumbrara en su libro otra salida para la filosofía davidsoniana. En el artículo antes citado Davidson está intentando responder directamente al escéptico pues acepta plenamente la pregunta escéptica. Esta aceptación no es en modo alguno casual, pues el fruto que se recoge de responder directamente al escéptico a no hacerlo no es el mismo. Davidson

[109] Rorty (1994).
[110] Ídem, 203.
[111] Ídem, 208. De todos modos es curioso que acuse a Williams de esto cuando, en Rorty (1991), a pesar de la generosa lectura que hace de los argumentos de Davidson, hace una crítica muy similar a la ofrecida por Williams acerca del tipo de respuesta que ofrece al escéptico. Véase, por ejemplo, Rorty (1991), 189.

considera que su respuesta al escéptico conlleva una demostración del realismo, realismo que, aunque no termine en una teoría de la correspondencia usual, sí que implica que quiere conseguir el fruto contrario al del escéptico, el reconocimiento de que nuestras creencias, tomadas en conjunto, son verdaderas. Es Rorty más bien el que malinterpreta, si no reinterpreta, a Davidson a la luz de su propia interpretación de la filosofía davidsoniana. Desde luego que dicha reinterpretación me parece que es mucho más correcta que la ofrecida por el propio Davidson, pero, como veremos, supone también la renuncia a algunas posiciones filosóficas que Davidson es reacio a abandonar, cosa de la que Rorty es asimismo consciente.

En los próximos capítulos expondré lo que a mi parecer es la reconstrucción correcta de la argumentación davidsoniana contra el escepticismo. El punto central consistirá en ver los argumentos de Davidson no tanto como una respuesta directa al escepticismo sino una respuesta indirecta que actuaría como una barrera contra la pregunta escéptica, mostrándole al escéptico que, si la posición que considera como posible realmente fuera cierta, ni siquiera podría llegar a formular su pregunta. Se trataría de reconstruir así los argumentos de Davidson cómo si proporcionaran un argumento trascendental tal que hiciera imposible el planteamiento de dicha posición filosófica. Veremos que incluso el planteamiento de este enfrentamiento indirecto al escéptico puede ser evaluado con diferente fuerza y, sobre todo, conlleva un modo distinto de enfocar el problema del escepticismo.

4 Internismo y externismo

En el capítulo anterior hemos estado examinando una respuesta al escepticismo que hemos denominado directa y que, después de las argumentaciones allí desarrolladas, consideramos fallida. En este capítulo y el siguiente vamos a intentar reconstruir la posición davidsoniana considerando que tiene un carácter indirecto. Así, en lugar de considerar que los argumentos de Davidson comienzan a funcionar *después* de que se formule la pregunta escéptica, permitiendo el escenario requerido por el escéptico, vamos a considerar que lo hacen *antes* de que el escéptico pueda siquiera plantear su pregunta, dudando de la legitimidad de la misma. El propósito es hacerle ver que su pregunta es una pregunta cargada de teoría filosófica. Esto haría, como mínimo, que la lucha argumental no comenzara una vez formulada su cuestión, sino con anterioridad, y que la pregunta escéptica perdiera su halo de naturalidad y simplicidad. Por otro lado también constituirá un eje central de esta reconstrucción la idea de G. Kemp de considerar que la idea central en la argumentación davidsoniana consiste en afirmar la publicidad intrínseca del lenguaje, que se pone de manifiesto en la idea de que el significado ha de ser, al menos en principio, empíricamente determinable, una de las ideas básicas de la interpretación radical. Siguiendo este doble eje presentaremos la posición davidsoniana como una investigación acerca de cómo es posible el lenguaje y el pensamiento cuyo resultado se mostrará incompatible con una defensa del escepticismo.

Antes de pasar al examen de esta reconstrucción de la argumentación de Davidson me gustaría señalar algo. No estoy defendiendo de ningún modo que haya dos momentos en la filosofía de Davidson, algo así como lo que sí ocurre con la filosofía de Wittgenstein. En

mi opinión, en artículos como “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia” o en “El método de la verdad en metafísica” Davidson no calibra la fuerza de su enemigo escéptico y cae en la tentación de intentar acabar demasiado rápidamente con él por las razones equivocadas. Es por ello que acepta el reto escéptico y construye un argumento que, en última instancia, recurre a un ser omnisciente que lo que haría en último término sería concedernos un préstamo de verdad. En esa argumentación el principio de caridad juega un papel fundamental, aunque es un principio al que siempre es posible pedir cuentas acerca de si su tema es el simple acuerdo o más bien lo es la verdad. Es por ello que necesita de la ayuda de un intérprete omnisciente. Pero para demostrar que el principio de caridad trata sobre la verdad más que sobre el acuerdo hay que hacer algo más que apelar a un intérprete omnisciente. Ese algo más, en mi opinión, se encuentra en las condiciones de posibilidad del lenguaje y el pensamiento, condiciones que encontramos presentes desde los primeros artículos de Davidson. Es por ello que considero que, aunque podemos encontrar dos modos de presentar sus argumentos contra el escepticismo, no creo que podamos hablar de dos etapas en su pensamiento sino, a lo sumo, de una clarificación de sus posiciones.

Un asunto que se va a convertir en básico en los escritos de Davidson posteriores a la solución antiescéptica del intérprete omnisciente va a ser que el problema acerca de nuestro conocimiento del mundo externo va a estar integrado en una visión más amplia del conocimiento humano que incluye también el conocimiento de otras mentes y el conocimiento de la propia mente. Esto es tremendamente importante pues, como veremos en las siguientes páginas, algunas posturas filosóficas ofrecen explicaciones de alguno de los problemas planteados en torno al conocimiento humano que son incompatibles con la existencia de los otros tipos de conocimiento. Davidson va a criticar estas posiciones por hacer imposible una imagen general del conocimiento humano y va a intentar dar una

explicación del mismo que intente combinar los elementos objetivos, subjetivos e intersubjetivos que lo caracterizan.

El centro de reflexión que va a coordinar la integración de estos tres tipos de conocimiento va a permanecer idéntico al de escritos anteriores y este centro no va a ser otro que el caso de la interpretación radical. Explicar cómo es posible este caso es esencial, porque involucra los tres tipos de conocimiento antes enumerados. Más en concreto lo que hay que dar es una explicación de cómo se determinan los contenidos de las creencias que haga posible una visión coherente de los tres tipos de conocimiento. No obstante veremos que el caso de la interpretación radical es reducido a un caso más básico y natural que es la *triangulación*. En el próximo capítulo veremos cuál es la explicación positiva que da Davidson de la interpretación radical y el papel que en ella juega esta triangulación. En éste vamos a examinar dos posiciones filosóficas que, a juicio de Davidson, no consiguen dar cuenta de los elementos epistemológicos involucrados en la interpretación radical y que, en consecuencia, fallan a la hora de explicar alguno de los tres tipos de conocimiento. Se trata por un lado del internismo y, por otro, de lo que podríamos llamar externismos ortodoxos de tipo perceptivo o social. En la crítica de cada una de estas posturas se irá perfilando lo que será la solución davidsoniana al problema de la naturaleza y determinación del contenido mental y el tipo de externismo cualificado que defenderá nuestro autor.

4.1 El internismo y sus problemas

Siguiendo a Putnam[112], podemos definir el internismo como la doctrina que afirma que los significados están *en* la cabeza. Esto significa que todo lo que se necesita para

[112] Putnam (1975).

determinar los contenidos de la mente de una persona se refiere a acontecimientos internos con respecto a los cuales el sujeto de las creencias tiene una posición y acceso privilegiados. Se trata de una posición que entreteje diversos aspectos de la vida mental de las personas, pero que tiene como centro fundamental la idea del acceso privilegiado de la primera persona a sus propios contenidos mentales y la incorregibilidad de los informes del sujeto acerca de sus propios estados mentales. Esto explica por qué los autores que defienden esta posición rechazan la perspectiva de la tercera persona a la hora de intentar responder a la pregunta de cómo se determinan los contenidos de las creencias de alguien, y lo hacen desde la posición de la primera persona, la de cómo determino en mi propio caso el contenido de mis propios estados mentales.

Quizá el exponente más famoso de esta posición y de esta adopción de la posición de la primera persona es Descartes. Uno de los requisitos básicos en los que se basa la duda hiperbólica planteada en su obra *Meditaciones metafísicas* es precisamente el hecho de que todas sus *ideas* puedan tener el contenido que tienen sin la necesidad de que exista un mundo externo ni, por supuesto, que haya una interacción con otras mentes. Los contenidos de las ideas se pueden determinar sin hacer referencia alguna a nada externo y el problema que Descartes plantea es precisamente cómo construir el conocimiento de tal forma que el mundo externo y las otras mentes, de una forma *extrínseca*, pasen a formar parte de la historia causal de mis ideas, aunque en realidad no sean constituyentes de las mismas: mi idea de, por ejemplo, "ballena" y las características que ésta tiene pueden existir sin que en realidad haya ningún objeto que se corresponda con ella aunque, por supuesto, sea deseable que tal objeto exista y guarde una cierta relación con él para que tal idea pueda ser considerada como correcta. La solución a este problema sólo puede provenir de la

existencia de ciertos contenidos mentales que son incorregibles y desde los cuales se pueda reconstruir todo el edificio cognoscitivo[113].

Asociada esencialmente con el internismo está la idea de que, aparte de los objetos externos (si los hubiera), nos encontramos con una serie de objetos internos a los que se ha denominado de múltiples formas: las ideas cartesianas, las impresiones e ideas humeanas, los datos de los sentidos del empirismo lógico... Para hacer realidad el carácter exclusivamente interno de los contenidos mentales el internismo recurre a algún tipo de objeto que sea observado directamente por el "ojo del alma" platónico y que es necesario conectar posteriormente con los objetos físicos usuales, tarea que, como sabemos, es extremadamente complicada -por no decir imposible- para esta posición. La relación que mantienen los objetos internos con los objetos externos es la de ser representaciones suyas, aunque tal relación sea desconocida para el sujeto cognoscente.

Antes de pasar a exponer los conocidos problemas que acarrea esta posición es preciso que veamos sus virtudes. La principal virtud que tiene esta posición es que explica de una forma aparentemente sencilla la asimetría entre el conocimiento de la propia mente y el conocimiento que los demás puedan tener de ella. Mientras que en mi propio caso yo sé con certeza lo que pienso pues tengo acceso directo y privilegiado a los objetos mentales que constituyen el contenido de mis creencias, los demás sólo pueden conocer dichos pensamientos de forma mediada, esto es, a través de la conducta –incluida la lingüística- que pueden observar. Esta conducta no constituye de modo esencial al objeto interno del pensamiento por lo que siempre es posible que los demás se equivoquen acerca de lo que creo mientras que esto no ocurre en mi propio caso, dado que tengo acceso a lo que verdaderamente constituye dichos estados mentales. De este modo, en el mejor de los

[113] Para un desarrollo de la posición cartesiana, véase B. Williams (1978).

casos, los demás sólo pueden conjeturar qué es lo que pienso, mientras que yo lo *sé* con absoluta certeza debido al carácter esencialmente interno de los contenidos mentales[114]. Pero no sólo explica la asimetría, sino que garantiza, a costa como veremos de poner en riesgo el resto del conocimiento, la autoridad de la primera persona con respecto al contenido de sus propios estados mentales. Al concebir mi mente como un teatro con sus objetos internos cuyo único espectador soy yo, sólo yo puedo explicar y dar cuenta de lo que ocurre en la representación que se desarrolla en mi mente con autoridad especial. Puedo estar equivocado acerca de si realmente hay una mesa fuera de mí, pero nadie me puede engañar ni corregir si digo que me parece estar teniendo una experiencia visual como si estuviera viendo una mesa fuera de mí. La autoridad y certeza con respecto al conocimiento de la propia mente se convierte así en modelo para el resto del conocimiento que, como hemos visto, debe ser derivado desde ahí. Se trataría entonces de fundar la objetividad desde la subjetividad.

Los problemas que genera esta posición son bien conocidos. En primer lugar el internismo es un ingrediente filosófico esencial para el planteamiento del escepticismo filosófico. Tal como autores como M. Williams o A. Bilgrami han señalado[115], no se trata de que las dudas escépticas demuestren la verdad del internismo, sino que éste es un ingrediente esencial a su planteamiento, pues el requisito básico del planteamiento escéptico es que las creencias puedan tener el contenido que tienen independientemente de aquello que las causa[116]. Otra forma de plantear este asunto es decir que el internismo

---

[114] Aunque esto dé una explicación de la asimetría aún quedaría por explicar el problema de si los conceptos que utilizo para describir mis estados mentales y que me puedo atribuir sin necesidad alguna de evidencia son los mismos conceptos que atribuyo a otros sobre la base de su conducta. Para este asunto, véase Davidson (1987), 120-1.

[115] Williams (1991), Bilgrami (1999).

[116] Aunque es curioso observar que, para plantear completamente el escenario escéptico, sea siempre necesario que el relato escéptico tenga detalles externistas para su formulación, pues si no, y siempre desde la

convierte en inferencial nuestro conocimiento del mundo externo: dado que sólo tengo acceso a los objetos del pensamiento, ¿cómo conocer lo que ocurre fuera de dichos objetos? Cualquier acto de comprobación, cualquier nueva mirada al supuesto mundo externo, supone simplemente un nuevo objeto mental, de tal modo que es imposible saber si existe alguna conexión entre mi representación de, digamos, una ballena y la ballena real. De igual modo, el conocimiento de otras mentes se vuelve un misterio en esta posición[117], pues hay asimismo que inferir lo que es por definición inobservable de lo observable y, dado que el elemento inobservable es completamente autónomo respecto a la conducta, nos encontramos también con que el escepticismo acerca de dicho conocimiento es siempre una posibilidad abierta.

Donald Davidson ha atacado esta posición desde diferentes ángulos. El ataque al empirismo que vimos en el capítulo segundo es parte de un ataque más genérico a la idea de que la mente produce o cuenta con representaciones de las que el sujeto es plenamente consciente por introspección, frente a los objetos representados por ella que sólo son conocidos de forma mediada. La idea de que la mente tiene sus propios objetos privados es lo que Davidson ha denominado el "mito de lo subjetivo". Su misión sería doble, siendo por un lado aquello que identifica el contenido de un pensamiento y por otro un constituyente de la psicología del pensamiento que hace que el acceso a los propios pensamientos sea distinto al acceso a los pensamientos de otras personas[118]. La filosofía moderna se habría caracterizado por ser un continuo intento de reconciliar esos dos reinos,

---

perspectiva de la primera persona, el escepticismo no podría ser planteado, no es una posibilidad real. Así, en el caso del cerebro en una cubeta, se nos garantiza como doctores malévolos el acceso a los contenidos internistas de la mente del cerebro pero, además, se nos garantiza el conocimiento de las causas externas de sus estados mentales. Este conocimiento, por supuesto, no le está permitido al cerebro descarnado.

[117] Aunque, en sentido estricto, el problema de las otras mentes es sólo una parte del problema de la existencia del mundo externo y sólo se puede plantear cuando hemos resuelto la existencia de éste. Véase Davidson (1991), 282.

[118] Davidson (1989b), 93.

el mundo subjetivo y el mundo objetivo, uno plenamente accesible al sujeto sobre el que no hay posibilidad de error y el otro inaccesible, cuyas caracterizaciones harían de esta tarea una tarea condenada al fracaso desde su mismo inicio. Esta concepción de lo subjetivo tiene según Davidson sus raíces en la siguiente idea:

> ... se cree necesario aislar del mundo externo las fuentes últimas de la evidencia, con el fin de garantizar la autoridad de ésta para el sujeto. Puesto que no podemos estar seguros de cómo es el mundo fuera de la mente, lo subjetivo sólo puede mantener sus virtudes –su castidad, su certeza para nosotros- si se impide que sea contaminado por el mundo (Davidson (1988a), 56).

La idea que está en la base de lo subjetivo es la de preservar la autoridad e incorregibilidad del sujeto con respecto al conocimiento de la propia mente. Mientras que siempre es posible cometer errores acerca de cómo es el mundo o de si hay más mentes aparte de la propia, no es posible estar equivocado acerca del hecho mismo del pensamiento y de sus contenidos. Así encontramos a Descartes siendo capaz de dudar de si tiene o no un cuerpo, de si hay o no objetos exteriores a él mismo, pero no de la certeza del *cogito*, ni de los contenidos de sus ideas. Se podría modificar las causas e incluso ignorar la existencia de esas causas y todo en la mente continuaría igual, pues los objetos del pensamiento, lo subjetivo, son un elemento independiente y autónomo del mundo exterior. Podríamos añadir a la reflexión de Davidson acerca de la castidad de lo subjetivo que lo que se pretende por parte de aquellos que defienden la posibilidad de conocimiento bajo estos supuestos es trasmitir al conocimiento del mundo externo la seguridad que conlleva el

conocimiento de la propia mente: de ahí se pasa a buscar elementos subjetivos que estén ligados indisolublemente al mundo para reconstruir el mundo externo a partir de dichos elementos con el propósito de que dicho conocimiento tenga la misma seguridad que el conocimiento de la propia mente.

Davidson rechaza de plano esta visión de la mente que caracteriza al pensamiento como una representación a través de sus objetos internos de la realidad externa. La principal crítica a la idea de los objetos ante la mente es que no son necesarios para explicar nuestra vida mental y nuestra autoridad sobre lo que pensamos pero, sobre todo, que no hay tales objetos[119]. El principal problema que desata esta imagen de la mente es el escepticismo y podríamos decir que es imposible plantear el problema escéptico acerca del mundo externo o de las otras mentes sin apelar de un modo u otro al internismo y a la visión de la mente que conlleva. El rechazo del internismo constituirá una condición necesaria a la hora de construir una visión de la mente distinta que no tenga como consecuencia al escepticismo y será un primer motivo para preferir el externismo intencional. Pero no se trata de la única razón para preferir el externismo. Otro motivo es que el internismo convierte en imposible la comunicación humana y da una visión errónea del significado. El caso de la interpretación radical lo que abiertamente supone es, tal como ha afirmado G. Kemp[120], que el significado es empíricamente accesible, su publicidad, y el internismo tiene como consecuencia que el significado pueda ser considerado como algo esencialmente privado y de acceso imposible para un intérprete radical. Esto es desde mi punto de vista la clave a la hora de comprender la crítica davidsoniana al escepticismo, pues es el carácter esencialmente público y accesible del lenguaje es el punto de apoyo en el que

[119] Davidson (1989b), 95.
[120] Kemp (1992), 44.

se levanta la argumentación de Davidson. Tal como se dijo en el capítulo dos, podemos ver a Davidson arguyendo en "Sobre la idea misma de un esquema conceptual" contra la posibilidad misma de un lenguaje privado al igual que Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*. Mientras que Wittgenstein rechaza la posibilidad de un lenguaje privado al mostrar que las aplicaciones correctas e incorrectas de las palabras no se pueden construir sobre la base de ninguna sensación que ocurra en el sujeto, Davidson estaría arguyendo que tal lenguaje es imposible no sólo desde el punto de vista de su creación, sino desde la perspectiva de su interpretación: la imposibilidad de dar sentido a la idea de un lenguaje intraducible implica que es imposible un lenguaje esencialmente privado. Así, el carácter esencialmente público del lenguaje surge como consecuencia de las reflexiones de Davidson y es por ello que rechaza cualquier filosofía que tenga como consecuencia la posibilidad de un lenguaje privado. Como el internismo tiene esto como consecuencia, habremos de abandonarlo y adoptar en su lugar una posición externista.

En este apartado hemos examinado los problemas que tiene el internismo como postura que pretende explicar cómo adquieren su contenido nuestras creencias y hemos resuelto que estos problemas son lo suficientemente graves como para abandonar dicha posición filosófica. No obstante hay que decir que el internismo, aunque hace imposible dar una explicación de nuestro conocimiento del mundo externo o de otras mentes y de la comunicación humana, surge de fuertes intuiciones que una teoría correcta del conocimiento no puede obviar ni dejar de explicar, cómo es el tipo de autoridad que tenemos cada uno de nosotros sobre nuestros propios contenidos mentales o la explicación de la acción como fruto de estados mentales accesibles al sujeto. Como veremos, cierto tipo de externismo se considera incompatible con este hecho, amenazando o bien con negar la autoridad de la primera persona con respecto a sus propios estados mentales o bien con una

bifurcación del contenido que nos lleva al mismo tipo de escepticismo que el internismo. En el próximo apartado examinaremos esta posición filosófica e intentaremos caracterizar de forma negativa al externismo davidsoniano.

4.2 El externismo epistemológico ortodoxo

Las razones expuestas en el apartado anterior han llevado a muchos autores a considerar que la alternativa al internismo, el externismo, ha de ser la posición a mantener. La idea de que la relación entre el pensamiento y el mundo es intrínseca y constitutiva de los significados y contenidos mentales de una persona aparece claramente expuesta en el famoso artículo de Putnam antes mencionado[121]. En dicho artículo se nos ofrece una serie de ejemplos que parecen demostrar que la intensión de un término no fija su referencia, que los significados no están en la cabeza. El problema es, tal como ha sugerido D. Dennett, que tales ejemplos son verdaderas "bombas de intuiciones"[122] y sirven para justificar muy diversas ideas, algunas de ella ligadas al internismo.

El ejemplo más conocido del artículo de Putnam es el de la tierra gemela[123]. En él se nos invita a considerar la existencia de un planeta gemelo al nuestro que es exactamente como el planeta en el que vivimos salvo en algunos detalles. De igual modo, los lenguajes que hablan allí son asimismo iguales salvo en pequeños detalles. La peculiaridad que nos invita a considerar Putnam gira en torno al agua. El agua en la tierra y en la tierra gemela son idénticas desde el punto de vista macromolecular. Sin embargo, el agua en la tierra tiene una composición química de H_2O, mientras que en nuestro planeta gemelo la fórmula es distinta, abreviada por XYZ. Los habitantes de ambos planetas conocen en la actualidad

[121] Aunque el externismo epistemológico fuera expuesto con anterioridad por D. Amstrong en 1968.
[122] Dennett (1984), 17-18. Citado en Moya (1994), 185.
[123] Putnam (1975), 139 y ss..

la estructura química de los dos líquidos, pero no lo hacían en 1750, año en el que la química moderna ni siquiera había comenzado a andar. Se nos invita a considerar a dos hablantes, Oscar1 y Oscar2, idénticos en todos los aspectos, cada uno de los cuales vive en uno de los planetas mencionados y utiliza el término "agua". Así, aunque en 1750 no se conocía la estructura química de ambos líquidos, éstos tenían una extensión distinta, designaban líquidos con criterios de identidad distintos. Sin embargo, tanto Oscar1 como Oscar2 tienen idénticos estados psicológicos cuando piensan en el agua y desconocen la estructura química de dicho elemento. La conclusión que se sigue de este hecho según Putnam es que la extensión de los términos no está determinada por los estados psicológicos internos del sujeto y, en definitiva, que los significados no están determinados únicamente por lo que ocurre en la mente del sujeto, sino que el mundo constituye al menos parcialmente lo que queremos decir con nuestras palabras.

El experimento mental de Putnam sirve para justificar intuiciones de muy distinto carácter y es por ello que simplemente calificar a una posición como externista dice muy poco acerca de ella. En el ejemplo cabe distinguir entre lo que podríamos llamar un externismo intencional y uno epistemológico. El caso de la tierra gemela podría apoyar tanto la tesis de que el significado de una palabra está parcialmente constituido por factores externos como la tesis epistemológica de que aquello que justifica la verdad de una creencia puede estar totalmente fuera del alcance del conocimiento de dicha persona. Del mismo modo, dentro del externismo intencional, podríamos distinguir entre un externismo que podríamos denominar perceptivo, que se encuentra ligado a un modo muy determinado de considerar la referencia de los nombres propios y términos naturales y que afirma que la referencia de un término está en su origen, en el bautismo lingüístico inicial; y un externismo que podríamos denominar como *social*, basado en último término en la

afirmación de que las convenciones sociales acerca del lenguaje son constitutivas de lo que significa un hablante con sus palabras. En este último caso nos encontramos que el externismo se halla ligado a una postura anti-individualista del significado, considerando que el individualismo se encuentra comprometido con el internismo de corte cartesiano. Esta clasificación no es excluyente, pero sí que ha de hacernos reflexionar que definir simplemente una posición como externista no conlleva de forma inmediata entender qué rasgos de cada tipo de externismo se defienden en ella. De modo más importante hay que decir que no nos lleva a clasificar la posición de Davidson con respecto a la determinación del contenido de los estados intencionales del sujeto, pues la posición davidsoniana va a negar muchos de los presupuestos que se encuentran implícitos en los diferentes tipos de externismo que hemos clasificado.

Voy a hablar brevemente del externismo epistemológico y de su relación con la posición davidsoniana. Tal como he dicho, el externismo epistemológico es incompatible con la posición de Davidson con respecto a la justificación del conocimiento, dado que Davidson mantiene que lo único que puede justificar a una creencia es otra creencia y el externismo epistemológico considera que la justificación proviene de hechos externos al sujeto, admitiendo la posibilidad de que tales hechos que actúan como justificación del conocimiento sean desconocidos por el propio sujeto. Un buen ejemplo de esto es el ejemplo que presentaban autores como Williams y Brueckner[124] acerca de la interpretación del intérprete omnisciente del cerebro en una cubeta. En él, el intérprete omnisciente identificaba correctamente las causas de nuestras creencias y se afirmaba que nuestras

[124] Es por ello que, a pesar de lo afirmado según Rorty por el propio Davidson, el contenido de las creencias del descarnado cerebro nunca podrían ser las corrientes eléctricas que las causaban, pues esta admisión implicaría inmediatamente o bien una bifurcación del contenido o bien una negación del conocimiento de la propia mente.

creencias eran verdaderas de aquello que las causaba. Sin embargo, se señalaba una diferencia entre la comprensión que tenía ese ser de nuestros pensamientos y la propia autocomprensión de la persona a la que ese ser interpretaba. Las creencias serían verdaderas, pues quedan justificadas por aquello que las causa, hecho que es conocido por el intérprete omnisciente, pero la justificación sería inaccesible al sujeto, siendo así plenamente compatible esta postura epistemológica con el escepticismo, al menos desde el punto de vista del hablante que es interpretado por el intérprete omnisciente.

Esta posición es rechazada de plano por Davidson. No son sólo hechos internos asociados al mito de lo subjetivo los que no pueden justificar creencias, sino tampoco hechos externos que no sean creídos por el sujeto. Podríamos decir que esta idea del externismo es un ingrediente necesario y esencial para que los ejemplos escépticos cobren sentido. Consideremos el caso del cerebro en una cubeta. La comprensión de la historia nos exige que adoptemos una visión internista de los contenidos del cerebro en la cubeta desde su propio punto de vista. Así, el cerebro comprende todo lo que dice debido al acceso privilegiado a sus invariantes contenidos mentales. Pero si todo lo que hubiera fuera internismo, el problema escéptico no podría surgir, pues el cerebro en la cubeta no tiene razones para sospechar que es un cerebro en una cubeta. Es necesario para dar sentido al escepticismo que adoptemos una posición externista acerca del conocimiento, posición que es propiedad del científico malvado y nosotros adoptamos como espectadores. Desde el punto de vista compartido por nosotros y el científico lo que justifica una creencia es aquello que la causa y, dado que este dato no es accesible al cerebro en la cubeta, el escepticismo se convierte en una consecuencia inevitable. Pero la concurrencia del externismo epistemológico es tan necesaria como la del internismo intencional, pues sin el elemento externista no se puede dar sentido a la historia. De este modo podemos ver que el

externismo de Davidson habrá de ser meramente intencional y habrá de defender lo que podríamos denominar como un internismo epistemológico.

En lo que respecta al externismo intencional, Davidson rechaza la mayor parte de los externismos que Bilgrami llama *ortodoxos*[125] debido fundamentalmente a que dichos externismos suponen una bifurcación del contenido que conlleva la posibilidad de que el sujeto pueda desconocer cuáles son los contenidos reales de sus estados mentales. Esto tiene como consecuencia que el contenido atribuido desde la perspectiva de la tercera persona pueda ser completamente ineficaz a la hora de explicar las acciones de una persona y es por ello necesario apelar a un tipo de contenido que de algún modo recoja el conocimiento de la propia mente del sujeto y que es el que es verdaderamente eficaz a la hora de explicar las motivaciones reales de las acciones de esa persona. Pasemos a considerar las dos clases principales de externismo intencional y veamos por qué nos llevan a esta bifurcación.

El primer tipo de externismo, que podríamos denominar con Bilgrami "esencialista-causal"[126] o simplemente perceptivo, está basado en la idea de que el objeto externo al que se refieren bien los nombres propios, bien los términos sobre géneros naturales[127], determina la referencia del nombre o término, independientemente de las descripciones que los usuarios de los términos puedan tener o conocer acerca de dichos objetos. Así, el término "agua" refiere directamente al objeto externo al que indéxicamente se refiere el hablante sin que haya ningún tipo de determinación conceptual. El término "agua" en boca de un hablante de la tierra refiere a un líquido que tiene una determinada estructura química, mientras que en boca de un hablante de la tierra gemela refiere a una sustancia

[125] Bilgrami (1992).
[126] Bilgrami (1992), 26.
[127] Kripke (1972); Putnam (1975).

totalmente distinta. Los hablantes pueden desconocer dicha estructura química, comunicarse sobre la base de descripciones compartidas de ambos elementos líquidos, ir de un mundo a otro sin que se produzca ningún hecho que les lleve a sospechar que se encuentran ante líquidos distintos, pero con sus términos, aprendidos cada uno en diferentes entornos externos, estarían aún refiriéndose a cosas distintas.

Consideremos el siguiente ejemplo de Kripke[128]. Una persona crece en París y aprende de su canguro, siendo monolingüe francés, la frase "Londres est jolie", oración a la que está dispuesto a asentir como verdadera. Cuando es mayor viaja a Londres y lo hace a una de las zonas más feas de la ciudad, estando dispuesto ahora a asentir a la oración "London is not pretty". Dado que las cadenas causales[129] que conectan los términos "Londres" y "London" se dirigen al mismo objeto, nos encontramos con que tenemos que atribuir creencias inconsistentes al sujeto. Esto es así precisamente porque las descripciones que Pierre puede dar de ambos términos le hacen pensar que se trata de ciudades distintas, aunque las cadenas causales de los dos lleven a un único objeto[130].

Este tipo de consideraciones está basado en la contribución que el entorno natural pueda tener en la determinación del contenido de los estados intencionales de un hablante. Sin embargo, otro tipo de consideraciones que apoyan al externismo apunta más que a una contribución del entorno objetivo, a una contribución del entorno social. Nos

[128] Kripke (1979).

[129] Ligada a esta concepción está la teoría causal de la referencia. Esta teoría nos habla de un bautismo lingüístico de los objetos que hace que los términos se refieran a dichos objetos de forma directa, a pesar del paso del tiempo o de las traducciones a otras lenguas. Así, "London" y "Londres" hacen referencia al objeto que en un primer momento alguien nombró como Londonium.

[130] Bilgrami menciona un ejemplo de B. Loar (1985) en el que usa el ejemplo de Kripke pero con la siguiente variante. Una vez que Pierre se traslada a Londres la ciudad le parece bonita y está dispuesto a asentir a la oración "London is pretty". Desde un punto de vista externista, Pierre tiene una única creencia, dado que ambos términos refieren al mismo objeto, aunque Pierre no pueda imaginar que la ciudad a la que se refería su canguro fuera la misma que la ciudad en la que el vivía (esto es, desde el punto de vista de Pierre, éste tiene dos creencias).

encontraríamos así ante la idea de que lo que alguien quiere decir mediante sus palabras está determinado por las convenciones y usos que tienen dichos términos en su comunidad, y no sólo por acontecimientos internos al sujeto. El máximo representante de esta posición es Tyler Burge que, en un famoso artículo[131], desarrolla este conocido ejemplo. Hay un hombre, Bert[132], que piensa que la artritis es una enfermedad que puede afectar a los muslos tanto como a las articulaciones. Desde luego que Bert está equivocado acerca del uso del término "artritis", pues esta enfermedad afecta a las articulaciones y nada más. Se podría considerar que el concepto de "artritis" que tiene Bert es distinto del de, por ejemplo, su médico, pues determinan enfermedades distintas. Sin embargo, Burge considera que ambos utilizan el mismo concepto. Pues considera, y he aquí su externismo, que es el uso de la sociedad y de sus expertos la que determina el concepto y contenidos de los individuos que la componen, aunque éstos se muestren ignorantes, como Bert, acerca del uso correcto del término. Para poner esto de manifiesto, Burge nos invita a imaginar un ambiente social distinto al actual en el que la misma palabra "artritis" se aplique, además de a las dolencias de las articulaciones, a otras dolencias reumatoides que pueden afectar también a los muslos. Se nos pide que imaginemos en ese escenario a un nuevo Bert que es idéntico al del mundo actual, también en sus estados internos, difiriendo sólo en el ambiente social mencionado. Podríamos pensar que cuando la réplica de Bert dice "tengo artritis en mi muslo" la réplica tiene la misma creencia que el Bert original, pero Burge mantiene que no es así. La réplica de Bert no tiene en absoluto creencias sobre la artritis tal como nosotros las tenemos pues, en la situación que se nos pide que imaginemos, la comunidad de la réplica de Bert tiene un uso distinto para la palabra "artritis" y eso hace que el uso de la

[131] Burge (1979).
[132] Davidson podría ser el protagonista de este ejemplo, como confiesa en Davidson (1987), 134.

palabra por parte de la réplica haya de ser interpretado a la luz de dicha práctica. Sólo el Bert de nuestro mundo tiene creencias y hace referencia a la verdadera artritis, pues sólo en nuestro mundo tiene uso dicho concepto.

Tal como señala Bilgrami[133], esta tesis es una tesis más fuerte que la tesis de la división del trabajo lingüístico de Putnam. La tesis de Burge nos lleva a atribuir a un hablante los mismos conceptos que a sus vecinos, aunque éstos sean distintos de los del hablante. En el caso de la división del trabajo lingüístico lo único que se señala es que los hablantes normalmente confían en los expertos a la hora de determinar la extensión de un concepto, pero esto no quiere decir que cuando el hablante cometa un error tenga el mismo concepto que el experto. En el caso de Putnam, si queremos determinar lo que el equivocado hablante quiere decir tenemos que determinarlo atendiendo al uso que hace del concepto el hablante, no atendiendo al uso del experto, mientras que en el caso del externismo social de Burge el uso del experto constituye el significado del hablante equivocado y habría que interpretarlo de dicho modo. De este modo, la referencia estaría determinada por el entorno social del hablante.

4.3 La crítica de Davidson a los externismos ortodoxos

Como se dijo con anterioridad, los ejemplos en los que se basan todas estas defensas del externismo son verdaderas bombas de intuiciones, intuiciones que a veces son contradictorias o que generan otros problemas tan graves o más que el problema que pretenden iluminar. Davidson es consciente de estos problemas y es por ello que, a pesar de considerar al externismo como la única solución al problema de la determinación de los

[133] Bilgrami (1992), 23.

estados intencionales del sujeto, ha rechazado la formulación de estos externismos por una u otra razón.

El problema principal que detecta en las formulaciones del externismo que acabamos de considerar es que todas ellas minan la autoridad de la primera persona con respecto al conocimiento de la propia mente, conocimiento que parece convertirse en un misterio. Davidson escribe:

> El tercer malentendido se relaciona estrechamente con el segundo. Piensan algunos que si la determinación correcta de los pensamientos de un agente depende, al menos hasta cierto punto, de la historia causal de los mismos, entonces, como el agente puede ignorar esa historia, puede asimismo no saber lo que piensa. El "nuevo antisubjetivismo" se interpreta, pues, como una amenaza a la autoridad de la primera persona (Davidson (1988a), 65-6).

Al ser el componente externo constitutivo del contenido de los estados intencionales y, dado que todos los ejemplos señalados apuntan a casos en los que el agente estaba equivocado acerca de la contribución del entorno natural o social, podría suceder que uno no supiera lo que piensa pues, como en los casos señalados en estos ejemplos, puede suceder que se desconozcan dichos factores externos.

Si la situación a la que se refiere Davidson fuese la real, nos encontraríamos ante lo que podríamos denominar un nuevo problema escéptico. El problema es el siguiente:

> Aquellos que aceptan la tesis según la cual los contenidos de las actitudes proposicionales se identifican, en parte, en términos de factores externos parecen tener un problema similar al del escéptico que descubre que podríamos estar completamente equivocados sobre el mundo externo. En este caso, el escepticismo común en torno a los sentidos se evita suponiendo que el mundo mismo determina más o menos correctamente los contenidos de los pensamientos acerca de él... Pero el escepticismo no queda derrotado, sino que simplemente se traslada al conocimiento de la propia mente. Nuestras creencias cotidianas sobre el mundo externo están (en esta perspectiva) guiadas por el mundo, pero nosotros no sabemos lo que creemos (Davidson (1987), 129).

Esta reflexión de Davidson me parece que apunta a uno de los problemas más importantes que ha de intentar solucionar una teoría epistemológica. Cuando en el punto dedicado al internismo examinamos sus virtudes, vimos que la principal era la de que parecía dar cuenta de la especial autoridad que tenía el sujeto acerca del conocimiento de sus propios estados mentales. Pero esto se hacía a costa de sacrificar el conocimiento del mundo externo y de las otras mentes. Dados los problemas que genera la imagen internista del conocimiento, nos vimos obligados a virar hacia la única alternativa posible al internismo: una teoría externista del contenido. Ahora el mundo externo en sentido amplio se convierte en un constituyente de nuestros pensamientos y podríamos decir que así quedaría demostrada la existencia de dicho mundo debido a su carácter imprescindible para

la existencia misma de nuestros pensamientos. Pero esto no soluciona el problema escéptico a menos que el sujeto sea conocedor de ese carácter constitutivo del mundo externo. Si, tal como afirma Woodfield[134], la relación externa no está subjetivamente determinada, el problema escéptico no sólo no se resuelve, sino que se agudiza. Se agudiza porque el sujeto puede no conocer, como en el ejemplo de la artritis de Burge, el determinante externo de su pensamiento y en sentido estricto se podría decir que, extrañamente, no sabe lo que quiere decir ni lo que piensa. Y no se resuelve porque el problema escéptico sólo se traslada de la tercera persona a la primera persona pues, aunque tenga la seguridad de que mis pensamientos están externamente determinados, al no conocer el contenido que me atribuiría mi intérprete, seguiría en la misma posición de desconocimiento que el cerebro en la cubeta.

Un intento de salvaguardar la autoridad de la primera persona acerca de sus pensamientos y de racionalizar sus acciones ha sido defendido por autores como Putnam al distinguir entre estados psicológicos *amplios* y estados psicológicos *estrechos*. Los primeros quedarían identificados por los objetos externos a los que se refieren, mientras que los criterios de identidad para los segundos serían internos al sujeto. Así, en el ejemplo del agua, Oscar1 y Oscar2 tienen los mismos estados estrechos, mientras que diferirían en torno al estado psicológico amplio, que involucraría a los líquidos con diferente estructura química a que se refiere el término "agua" en cada uno de sus mundos. Se trata de un intento de que el sujeto aún mantenga la autoridad acerca de los estados psicológicos estrechos pero, tal como señala Davidson, se trata de un intento fallido[135], pues el sujeto sigue desconociendo cuál es el verdadero contenido de sus pensamientos. Podríamos decir

[134] Woodfield (1982), 8, citado por Davidson en Davidson (1987), 129.
[135] Davidson (1988a), 67.

que el internismo que había sido expulsado antes por la puerta acaba entrando ahora por la ventana, generando los mismos problemas que con anterioridad.

El principal problema que generan ejemplos como el de Pierre y París o el del agua de la tierra gemela vienen motivados por estar basados en una teoría de la referencia directa que hace que la referencia de un término no esté determinada por las concepciones que el sujeto pueda tener de dicho objeto, por lo que o bien la referencia o la esencia constitutiva del objeto puede ser desconocida para el sujeto. Si la aportación del mundo externo deja fuera las concepciones del propio sujeto, el escepticismo aparecerá rápidamente. Como veremos, el externismo de Davidson también hará referencia a la causa de las creencias del sujeto, pero esta causa habrá de ser compartida por hablante e intérprete, habrá de ser constitutiva de la comunicación entre ambos. Esto conlleva que, si he de interpretar a una persona para determinar qué causa sus creencias, he de atender a las propias concepciones que esa persona tiene del mundo. Se tratará, como he dicho, de un externismo basado en la comunicación.

El externismo social defendido por Burge no supone en menor grado una amenaza a la autoridad de la primera persona que los así llamados externismos perceptivos. En el ejemplo que vimos sobre la artritis, el hablante, al no conocer el significado usual de este término en su entorno social, no *sabía* lo que decía, no tenía autoridad acerca del contenido de sus propios estados mentales, en este caso del contenido de las creencias que involucran el término, pues el uso que los expertos hacen del término era constitutivo del significado de la palabra que usaba Bert y, por supuesto, como Bert no conocía ese uso se sigue que Bert no sabía lo que quería decir.

Este motivo es más que suficiente para plantearnos la adecuación de una teoría como el externismo social de Burge que dé cuenta de cómo nuestros estados mentales

tienen el contenido que tienen, pero Davidson rechaza este externismo por otro motivo estrechamente relacionado con el de la autoridad de la primera persona, el de la prioridad de la sociedad sobre el individuo en la comprensión del habla de otro. Davidson escribe:

> ... me parece falso que nuestras intuiciones hablen fuertemente a favor de comprender e interpretar el habla y los pensamientos de un agente en términos de lo que otros quieren decir mediante las mismas palabras. Para empezar existe el problema de decidir qué grupo es el que ha de determinar las normas. Y, lo que es más importante, entendemos mejor a un hablante cuando lo interpretamos como él pretende que se le interprete; esto explicará sus acciones mucho mejor que si suponemos qué él quiere decir y piensa lo que alguna otra persona que usara sus palabras correctamente podría querer decir y pensar (Davidson (1990d), 272-3).

El problema que se expone en este texto, aunque estrechamente relacionado con el de la autoridad de la primera persona es, sin embargo, distinto de aquél. El externismo social de Burge acerca del contenido semántico de las palabras hace que el acceso a lo que una persona pueda pensar o decir esté mediado por la sociedad en la que esa persona vive y, de ese modo, uno no sepa qué es lo que esa persona realmente significa sin el conocimiento previo de las convenciones que gobiernan el uso de sus palabras en su comunidad. Hay que decir con Davidson que, aparte del problema de determinar qué grupo social es el que decide lo que las palabras de sus convecinos significan, resulta extraño el resultado del

ejemplo de Burge. Se entiende mucho mejor a esa persona como poseyendo un uso desviado del uso normal del término que como significando lo que otros significarían con dicho término. De hecho, para que el ejemplo de Burge cobre sentido, debemos partir de una comprensión *previa* de lo dicho por Bert, pues en caso contrario no es posible dar cuenta de la desviación en el ejemplo[136]. Esto conllevaría que hay una comprensión previa de lo que las palabras de Bert significan que hace que el uso social no sea constitutivo del significado de sus palabras. Para Davidson lo que quiera decir una persona a través del lenguaje ha de ser determinable sin que sea necesario hacer referencia al uso que de las palabras hagan en su comunidad lingüística, pues esto haría del significado de las palabras de las personas algo no determinable empíricamente, pues sería necesario el conocimiento previo de las normas lingüísticas que gobiernan la comunidad para conocer lo que alguien significa con sus palabras. En este sentido podríamos decir que, frente a posiciones como la de Burge, Davidson defiende un *individualismo* con respecto a la determinación del contenido. El individualismo está ligado tradicionalmente al internismo y a la idea de que los contenidos mentales de una persona se determinan con relación a episodios internos a esa persona. Por supuesto el individualismo davidsoniano está desvinculado del internismo, pero en la base del mismo está la misma idea que encontramos en el internismo: lo innecesario de apelar a las normas y convenciones sociales para conocer lo que una persona significa con sus palabras. El proyecto de interpretación radical parte de la idea de que el significado es un hecho empírico que puede ser determinado sin apelar a nada más que a hechos referidos a la conducta del sujeto interpretado y a su entorno objetivo. Si llamamos al lenguaje que posee una persona su idiolecto, lo primero que se fija en el estudio del lenguaje de una comunidad sería el idiolecto de las personas que componen la comunidad,

[136] Esto ha sido señalado por Bilgrami en Bilgrami (1992), 67-8.

y sólo así podríamos fijar algo el sociolecto de dicho grupo humano. Los casos desviados los determinaríamos frente a dicho sociolecto, aunque éste no sería más que un constructo teórico y, en cualquier caso, no sería decisivo en la comprensión que una persona tiene del lenguaje.

Esto no significa que para Davidson los factores sociales no tengan relevancia a la hora de explicar el fenómeno del lenguaje. De hecho es la existencia de un entorno social lo que hará posible el concepto de verdad y con él al lenguaje mismo. Pero la contribución del entorno no consiste en la constitución del contenido de lo que un hablante particular quiere decir mediante sus palabras[137]. Tal como veremos en el próximo capítulo, la sociedad tendrá un papel decisivo en el aprendizaje del lenguaje de una persona y en ese aprendizaje se determinará que el hablante responda, en los casos más básicos, a los mismos rasgos de la realidad que sus maestros. Pero apelar a la sociedad no explicará el hecho de que podamos comprender a una persona que utiliza desviadamente algún término con respecto a cómo lo hacen los miembros de su comunidad. La comunicación para Davidson es algo más básico que eso.

Hay que señalar que estas ideas acerca de la naturaleza de la comunicación, junto con otras consideraciones, han llevado a Davidson a negar la idea de que, para explicar la comunicación fructífera, se necesite una concepción del lenguaje como conjunto de normas y convenciones que los hablantes necesariamente hayan de conocer. Davidson ha negado que la comprensión del habla del hablante requiera que hablantes e intérpretes compartan previamente una serie de convenciones acerca del uso de las palabras. Lo expresa así:

[137] Burge señala varios ejemplos en Burge (1979) que apuntan a la división del trabajo lingüístico y al sometimiento de los hablantes individuales a su comunidad social. Davidson, en Davidson (Davidson (1987), 138) está de acuerdo con los hechos descritos por Burge, pero no con su interpretación, sobre todo si esta interpretación tiene como consecuencia que el significado comunitario sea constitutivo de los idiolectos particulares.

> En conclusión, entonces, quiero urgir que la comunicación lingüística no requiere, aunque haga uso a menudo de, repetición gobernada por reglas; y, en ese caso, la convención no ayuda a explicar lo que es básico a la comunicación lingüística, aunque pueda describir un rasgo cotidiano, aunque contingente (Davidson (1984a), 280).

En este pasaje Davidson se opone a una visión de la comunicación que viene en ese artículo representada por David Lewis[138], pero que es común en filosofía, en la que el entendimiento mutuo entre dos personas requiere que haya una serie de convenciones compartidas previamente por los participantes en el diálogo que hagan los mismos usos de las mismas palabras. Davidson es consciente de que, para que haya comunicación, hablante e intérprete han de asignar los mismos significados a las palabras empleadas. Pero esto no requiere la apelación a un conjunto de reglas que determinen el mismo significado de las palabras en el idiolecto de ambos. Los errores y los usos desviados de algunos términos ponen de manifiesto que hay comprensión de las palabras de otro en el caso de inexistencia de convenciones compartidas. En un famoso artículo[139] Davidson ha propuesto el ejemplo de los malapropismos para hacer ver que las teorías de hablante e intérprete acerca de lo que el hablante quiere decir han de coincidir únicamente *al final* del proceso interpretativo. El título de su artículo es una emisión de Mrs. Malaprop que, tomado literalmente, significaría "un bonito montón de epitafios". Sin embargo, Mrs. Malaprop no dice esas

[138] David Lewis (1975).
[139] Davidson (1986).

palabras con la intención de que la entendamos, digámoslo así, en su sentido convencional, sino con la intención de significar lo que convencionalmente significaríamos con las palabras “una bonita disposición de epítetos”. Davidson distingue entre lo que él llama una teoría previa (*prior theory*), teoría que expresaría “cómo él (el intérprete) está preparado por adelantado para interpretar una emisión del hablante” y una teoría de paso (*passing theory*), teoría que expresaría cómo “él interpreta de hecho la emisión”[140]. Si la comunicación requiriese convenciones, la comprensión exigiría una coincidencia en las teorías previas que los hablantes tienen, teorías que expresarían por anticipado el significado que ellos asignan a las palabras que están utilizando. Pero, como el ejemplo de los malapropismos pone de manifiesto, puede haber comunicación lingüística incluso en el caso de que tanto hablante como intérprete tengan teorías previas dispares, esto es, aunque asignen significados diferentes a las mismas palabras que están utilizando. Lo que la comunicación requiere es simplemente que coincidan en sus teorías para salir del paso, en cómo de hecho se interpretan en caso de comunicación fructífera[141]. Desde luego que Davidson no niega que las distintas lenguas tengan o estén formadas a partir de convenciones[142], pero niega que éstas iluminen el fenómeno de la comunicación y de la naturaleza del lenguaje. Es por ello que Davidson ha afirmado lo siguiente en uno de los pasajes más citados de sus obras:

[140] Ídem 442.
[141] Esta conclusión no ha de ser sorprendente, y la afirmación de Davidson de que la interpretación radical es un fenómeno ubicuo y que aplicamos continuamente no es más que la expresión de la misma idea.
[142] En su respuesta a Tyler Burge (1999), Davidson (Davidson (1999f)) reconoce, ante la insistencia de éste en que hay una diferencia entre el caso de la interpretación radical y el caso normal, que existe una diferencia entre ambos casos, pero que es el caso no convencional el que ha de iluminar la naturaleza de la comunicación lingüística, no a la inversa.

> Concluyo que no hay tal cosa como un leguaje, no si un lenguaje es algo como lo que muchos filósofos han supuesto. No hay por lo tanto tal cosa que tenga que ser aprendida, dominada, o con la que haya que nacer (Davidson (1986), 446).

4.4 Consideraciones finales

En este capítulo hemos examinado los motivos por los que Davidson rechaza diversas teorías acerca de la determinación y naturaleza del contenido de nuestras palabras y actitudes proposicionales. Vimos cómo el rechazo al internismo era total, pues impedía dar cuenta tanto del conocimiento del mundo externo como del conocimiento de la mente de otras personas. Es por ello que el externismo se presentó como la única solución al problema de la determinación del contenido de nuestros estados mentales aunque, como hemos visto, el externismo sea una doctrina ambigua y no exenta de problemas. En concreto, el externismo ha de ser compatible con la autoridad de la primera persona acerca de sus propios contenidos mentales y con una visión de la comunicación en la que haya concordancia en lo que tanto intérprete como interpretado significan con sus palabras, pues de lo contrario la amenaza del escepticismo acerca del conocimiento de los propios estados mentales aparecería.

En el próximo capítulo examinaremos el externismo cualificado que defiende Davidson y cómo dicho externismo hace compatibles tres tipos de conocimiento que normalmente se han presentado como opuestos o, al menos, como difícilmente compatibles, tal como hemos visto en estas páginas: el conocimiento de la propia mente, el de la mente de otros y el del mundo externo. Esta visión global nos ofrecerá asimismo una respuesta al

escepticismo distinta a la vislumbrada en el caso del intérprete omnisciente que nos llevará hacia una posible disolución de su problema antes siquiera de que pueda ser planteado.

5 Triangulación y escepticismo

5.1 El externismo davidsoniano

En el capítulo anterior revisamos el examen y crítica de Davidson a dos teorías acerca de la naturaleza del contenido mental, el internismo y lo que denominamos siguiendo a Bilgrami como “externismos ortodoxos”. Con respecto al internismo una de las cosas que quedaron claras es que la idea de que los contenidos mentales eran independientes de aquello que los causaba constituía una invitación continua al escepticismo y que por ello parecía necesario buscar una alternativa al mismo si se quería esbozar una posición que no desembocara inexorablemente en el problema del escepticismo. Es por ello que pareció normal que el rechazo del internismo conllevara una inmediata aceptación del externismo y que abrazar la idea de que el mundo exterior fuera constitutivo del contenido de nuestras creencias pareciera la posición a adoptar por una correcta filosofía del lenguaje y de la mente. Sin embargo, nos encontramos con que la mera adopción del externismo no solucionaba por sí misma el problema, pues algunas caracterizaciones del externismo conllevaban una bifurcación del contenido mental. La idea de que hay estados mentales *estrechos* y *amplios* era un caldo de cultivo ideal para el escepticismo, pues si a esa división se le añade la idea de que sólo tenemos acceso a los estados mentales estrechos teníamos de inmediato el problema escéptico servido otra vez sobre la mesa, esta vez con todos sus ingredientes. Pero negar la existencia de los estados estrechos, aunque aparentemente resolvía el problema del escepticismo acerca del mundo externo, realmente lo que hacía era minar la autoridad que tenemos acerca de nuestros propios estados mentales y acerca de lo que queremos decir con nuestras palabras, con lo

que realmente estábamos cambiando una forma de escepticismo por otra. Esta posición, representada por el externismo social de Burge, tenía asimismo el problema de que no podíamos entender las palabras de otra persona si no conocíamos con anterioridad el significado que la comunidad otorgaba a las palabras que usaba el hablante, pues los usos desviados tenían que ser interpretados sobre la base de las convenciones lingüísticas de la comunidad. Podríamos extraer como consecuencia de todo esto que la mera afirmación del externismo no evita por sí sola el escepticismo y que, si no va acompañada de otras medidas filosóficas que eviten el problema de los externismos tradicionales, el externismo será una condición necesaria pero no suficiente para la solución del problema escéptico.

Como ha señalado B. Ramberg[143] el externismo davidsoniano y su rechazo al escepticismo ha de verse combinado con otros elementos de su filosofía, en especial con su anti-representacionismo. El rechazo de Davidson al internismo se pone de manifiesto en la adopción de una epistemología elaborada desde la tercera persona. El recurso a la interpretación radical va dirigido precisamente contra la perspectiva cartesiana de primera persona en la que prima la perspectiva del sujeto pensante y, con ella, la posibilidad de que mis pensamientos puedan ser exactamente los que son con independencia de sus causas. En la interpretación radical es fundamental la apelación, en los casos más básicos (las creencias perceptivas), a los rasgos destacados del mundo para individuar las creencias del hablante y con ellas acceder al significado de sus palabras. Si el significado dependiera de algún tipo de objeto mental interno que representara el mundo del cual es consciente la mente, o bien tendríamos abierto el problema escéptico acerca de la existencia del mundo exterior, o bien el problema no mucho menor de que el hablante pudiera desconocer lo que quiere decir con sus palabras. Podríamos decir que el externismo de Davidson es

[143] Ramberg (2001), 220.

máximamente consecuente con el rechazo del internismo cuando abandona la idea de que existen objetos internos a la mente que representan al mundo. El rechazo al tercer dogma del empirismo que examinamos en el capítulo segundo significa precisamente el rechazo al mundo como algo en espera de ser representado y a la mente como compuesta de ese tipo de objetos que representan el mundo y que me permiten el conocimiento del mismo.

Ahora podemos ver más claramente cuál es el problema que afecta a los externismos ortodoxos criticados por Davidson. Éstos se apoyan en la idea de que el contenido mental viene determinado por causas externas, pero no rechazan la idea de que los contenidos de los estados intencionales sean representacionales, que constituyan un tipo especial de objetos internos que representan el mundo, con lo que el problema escéptico está servido. Davidson, atribuyendo a estos externismos la idea de que tener un pensamiento es tener un objeto ante la mente escribe así:

> Fodor y Putnam (y muchos otros) han distinguido dos clases de objetos: aquellos que son verdaderamente internos y están así “ante la mente” o son “aprehendidos por ella”, y aquellos que identifican el pensamiento de la forma usual. Convengo en que no hay objetos que puedan satisfacer ambos propósitos. Putnam piensa que la dificultad nace del hecho de que no cabe contar con un objeto identificado en parte en términos de relaciones externas para hacer que coincida con un objeto ante la mente, pues la mente puede ignorar la relación externa. Puede que sea así. Pero de ello no se sigue que podamos encontrar *otros* objetos con los cuales asegurar la coincidencia deseada, pues si el objeto no está

> conectado con el mundo, nunca podremos aprender algo del mundo teniendo ese objeto ante la mente; y, por razones recíprocas, sería imposible detectar dichos pensamientos en otra persona (Davidson (1987), 150-1).

Los externismos ortodoxos no abandonan la idea, presente en la visión cartesiana y humeana de la mente, de que ésta conoce un tipo especial objetos internos que representan el mundo externo. Davidson hace en este fragmento hincapié en el hecho de que ningún objeto puede cumplir el papel de ser externamente determinado e internamente conocido según los parámetros de los externismos ortodoxos, pero defiende que de ahí no se sigue la existencia de unos objetos que podríamos calificar de puramente internos y que sí sean conocidos del modo apropiado. Si a esto añadimos la idea de que los ejemplos en los que se apoyan los autores que defienden los externismos ortodoxos son ejemplos que hacen referencia siempre a casos de error, a casos en los que el sujeto del ejemplo está equivocado acerca de la extensión de un término o del uso correcto de una palabra en su comunidad, entonces es difícil escapar o bien del escepticismo o algún tipo de idealismo como el realismo interno de Putnam, o bien la negación de la autoridad de la primera persona, como en el caso de Burge, poniendo todo el peso del significado en la comunidad lingüística. Como veremos, la posibilidad error es algo que hay que explicar y que una teoría del significado y de la creencia ha de permitir, pero el error no tiene por qué ser la guía de las reflexiones acerca del contenido mental y mucho menos tiene que basarse la explicación de tales errores en una concepción de los estados mentales como estados que representan la realidad.

En un famoso ejemplo, el del hombre del pantano (*Swampman*)[144], Davidson relata su propio experimento mental con el propósito de hacer hincapié en aquello que distancia su externismo de otras posiciones externistas. El ejemplo es como sigue:

> Supongamos que cae un rayo sobre un árbol muerto en el pantano y yo estoy cerca. Mi cuerpo se ve reducido a sus elementos mientras que, por coincidencia, el árbol se convierte en una copia física de mí mismo. Mi copia, el hombre del Pantano, se comporta exactamente como yo lo hacía antes; de acuerdo con su naturaleza, sale del pantano, encuentra a mis amigos y parece reconocerlos, devolviéndoles en inglés sus saludos según todas las apariencias. Se traslada a mi casa y parece escribir artículos sobre interpretación radical. Nadie puede notar la diferencia (Davidson 1987), 125).

Aunque a primera vista ésta sea una descripción de lo que un internista considera que sucedería en este caso, el ejemplo puede ser suscrito también por filosofías externistas en la medida en que no desechan las representaciones como objetos ante la mente. No obstante, Davidson rechaza la posibilidad de acuerdo con la siguiente argumentación:

> Sin embargo, *hay* una diferencia. Mi copia no puede reconocer a mis amigos; no puede *re*conocer nada ya que, para empezar,

[144] Davidson ha renunciado a este argumento por las mismas razones que al del intérprete omnisciente: todo lo que se puede explicar con ellos se puede explicar sin su ayuda. Véase Davidson (1999c), 192.

> nunca conoció nada. No puede saber el nombre de mis amigos (aunque desde luego lo parezca); no puede recordar mi casa... Incluso no veo cómo puede decirse que mi copia quiere decir algo mediante los sonidos que produce ni que tiene pensamientos (Davidson (1987), 125).

Si la mente produjera algún tipo de representaciones que posteriormente asociara a los objetos externos, el Hombre del Pantano podría jugarnos una mala pasada haciéndose pasar por nosotros y suplantándonos ante nuestros amigos y cónyuge. Pero si no, lo que resulta difícil de explicar es la inteligibilidad de la idea de que el Hombre del Pantano pueda tener siquiera pensamientos, de que pueda hablar un lenguaje, dado que las circunstancias externas que dotaban de contenido a las oraciones objeto de mis creencias nunca fueron conocidas por él. Es por ello que no puede reconocer ninguna de las cosas que pueblan mi vida cotidiana, pues necesitaría haber estado en contacto con dichos objetos para poder reconocerlos y ningún objeto interno podría ayudarle en dicha tarea, salvo que se presuponga una postura internista acerca del contenido mental.

Después de esta especificación debería quedar claro que las críticas que vimos en el capítulo cuatro, aunque justificadas desde el punto de vista de la exposición de los argumentos anti-escépticos en “Verdad y conocimiento”, no lo son cuando entendemos y exponemos con corrección dichos argumentos. Así, la acusación de Williams o de Brueckner de que los argumentos de Davidson no solucionaban el problema escéptico o simplemente transformaban ese problema en la puesta en duda de la autoridad de la primera persona, está basada en la idea de que hay representaciones ante la mente, pero Davidson no comparte esa idea. Así, M. Williams nos dice explícitamente que no se pueden conjugar

dos posiciones en la obra de Davidson: su apelación a la causalidad a la hora de determinar el contenido de las creencias de otro y la idea de que sólo una creencia justifica otra creencia. Esto sería así si los objetos de la creencia fueran representaciones del sujeto, estados internos que sólo él pudiera conocer, pues tales estados no permitirían que el sujeto tuviera acceso a las causas que provocan el asentimiento del hablante, sólo a tales estados internos. Williams interpreta el coherentismo davidsoniano referido a la creencia como queriendo decir que aquello que da contenido a la creencia ha de ser algún tipo de representación interna que es independiente de aquello que la causa, y es por esta razón que encuentra una tensión entre coherencia y correspondencia en el pensamiento de Davidson. Como Davidson rechaza tales estados internos la crítica es desacertada, aunque no injustificada, pues, como vimos, "Verdad y conocimiento" es una mala exposición de las tesis antiescépticas davidsonianas, y Davidson había mantenido en otros lugares que el contenido de los estados mentales del cerebro en la cubeta era las corrientes eléctricas que los causaban. La contradicción de Davidson consiste en tratar de dar una respuesta directa al escéptico, en admitir la pregunta escéptica como una pregunta legítima, cuando se trata de una pregunta cargada filosóficamente precisamente con la idea de que haya objetos internos ante la mente, idea que es rechazada de plano en su filosofía. Por tanto, esta dificultad afecta sólo al enfoque del problema por parte de Davidson en "Verdad y conocimiento", no a su filosofía en general.

Como ha señalado Ramberg,[145] esto no quiere decir que no podamos hablar desde la posición de Davidson de que las personas representan con su lenguaje y con sus estados mentales acontecimientos del mundo. Cuando en una oración de creencia como "x cree que p", el objeto de dicha creencia es la oración que sigue al "que" de la creencia, y esta

[145] Ramberg (2001), 222.

oración, que puede ser verdadera o falsa con respecto al mundo del que trata, no es obviamente el mundo, sólo lo representa. Pero esto no exige la existencia de un objeto interno a la mente. Podemos decir que la oración que da contenido a la creencia representa el mundo en el sentido de que, obviamente, no se identifica normalmente con la parte del mundo sobre la cual trata, pero este sentido de representación no implica la existencia de una idea humeana ante la mente que se convierta en un velo ante la realidad.

Hay que decir que este externismo no representacional de Davidson promete una filosofía que puede tener claras consecuencias anti-escépticas. Pero también es claro que aún quedaría por demostrar que dicho externismo es verdadero, que es correcto. Si se mostrara como básico a la hora de afrontar el estudio del pensamiento y del lenguaje que el conocimiento del mundo externo es esencial para la existencia misma del pensamiento y del lenguaje, nos encontraríamos ante un argumento filosófico de alcance contra el escepticismo, pues tendría como consecuencia nada más y nada menos que la irrealidad de la posibilidad escéptica debido a que, si ésta fuera real, el pensamiento sería imposible.

5.2 La aparición del pensamiento

En el tercer capítulo concluimos que la argumentación desarrollada por Davidson en "Verdad y conocimiento", con la que presuntamente vencía al escepticismo global, no era ni mucho menos concluyente, más aún cuando necesitaba de la ayuda de un artificio como el del intérprete omnisciente que, más que una solución al problema escéptico, constituía él mismo un problema filosófico a resolver, olvidándonos del problema original. Asimismo afirmamos que Davidson parecía traicionar el espíritu de ese artículo al tratar de responder a la cuestión escéptica directamente, admitiendo como genuino el problema escéptico, en

lugar de mostrar lo que debía ser según los propios criterios del propio artículo una respuesta correcta al escepticismo, a saber, que las condiciones de posibilidad del pensamiento eran incompatibles con el escenario propugnado por el filósofo escéptico.

En artículos posteriores Davidson ha tratado de mostrar de forma más precisa cuáles eran esas condiciones del pensamiento con el propósito de que su desvelamiento hiciera imposible la puesta en marcha del problema escéptico. Uno de los puntos más llamativos de estos artículos es que el caso de la interpretación radical, aun sin perder su importancia filosófica, deja de aparecer como central y, en lugar de ello, Davidson recurre a lo que él llama la metáfora de la triangulación para establecer las condiciones de posibilidad del pensamiento en general. Tal como ha señalado B. Ramberg[146], el cambio no es casual. Hay que recordar que el caso de la interpretación radical aparece en la obra de Davidson para arrojar luz sobre el problema de cómo verificar que una teoría tarskiana de la verdad pueda servir como modelo de aquello que un hablante necesita conocer para entender un lenguaje. Al desconocer radicalmente al interpretado, la verificación de los V-teoremas por el intérprete no un asunto trivial, convirtiéndose en una cuestión empírica. Pero el caso, aunque proporcionaba intuiciones poderosas acerca de la naturaleza del lenguaje y del conocimiento, no estaba diseñado para afrontar la pregunta por las condiciones de posibilidad del lenguaje y del pensamiento. En el caso de la interpretación radical el pensamiento está *allí* presupuesto desde el principio y es por ello que Davidson ha intentado encontrar una situación más básica que la descrita en ella. O, como ha afirmado Ramberg, "parece que la presencia de la intencionalidad estaba ya asegurada"[147]. En la interpretación radical nos encontramos con que asumimos que tanto intérprete como

[146] Ramberg (2001).
[147] Ídem, 229.

interpretado tienen pensamientos y la única tarea es la de cómo interpreta el primero al segundo. La crítica que Williams o Brueckner hacían a la argumentación davidsoniana antiescéptica se basaba también en la idea de que, en el caso de la interpretación radical, el pensamiento estaba ahí, asegurado de algún modo, y parecía posible a estos autores una comprensión distinta por parte del intérprete de la que tenía el interpretado, pareciendo así posible desvincular la atribución de intencionalidad a un ser del contenido atribuido a sus emisiones intencionales. Así, el caso de la interpretación radical no está diseñado para establecer cuáles son las condiciones de posibilidad del pensamiento y es por ello que puede generar algunos problemas. Como veremos enseguida, el examen del caso de la triangulación va a ofrecer un modelo en el que se harán manifiestas las condiciones para la aparición del pensamiento, consideraciones que, como veremos en el siguiente apartado, podrán ser utilizadas contra el escepticismo.

El caso de la triangulación aparece en los escritos de Davidson por primera vez en su artículo de 1982 "Animales racionales". Al final de dicho artículo, y bajo la defensa de la tesis de que la racionalidad está intrínsecamente unida al uso del lenguaje, Davidson afirma:

> Nuestro sentido de objetividad es consecuencia de otro tipo de triangulación, una que requiere dos criaturas. Cada una de ellas interacciona con un objeto, pero lo que da a cada una el concepto de cómo son las cosas objetivamente es la línea de base que se forma entre las criaturas mediante el lenguaje (Davidson (1982a), 154-5).

Dentro de lo que es la panorámica del artículo, Davidson menciona este caso para poner de manifiesto el carácter eminentemente intersubjetivo del concepto de verdad y la relevancia de dicho concepto como condición de posibilidad de la posesión de creencias y, con ello, de su relevancia en la determinación de la cuestión sobre la racionalidad de un ser. Aunque los elementos más importantes de su teoría de la posibilidad del pensamiento ya se encuentran en este artículo, va a ser en artículos posteriores donde Davidson explote este caso de la triangulación entre dos seres y el mundo objetivo como una verdadera bomba de intuiciones para poner en claro, primero, cómo es posible la aparición del pensamiento y, en segundo lugar, cómo estas mismas consideraciones pueden llevarnos a rechazar el escepticismo global. Veamos primero cómo el caso de la triangulación es una condición a tener en cuenta en el esclarecimiento de la aparición del pensamiento.

En un reciente artículo[148], Davidson aborda una cuestión importante, la de cómo aparece el pensamiento. Esta cuestión podría abordarse desde dos perspectivas, a nivel filogenético, en la que se estudiaría la aparición del pensamiento en términos de especie, o a nivel ontogenético, considerando la adquisición del pensamiento por parte del individuo. Se podría pensar que estas cuestiones deberían ser respondidas por disciplinas como la antropología o la psicología, pero no es así pues, aunque estas disciplinas puedan arrojar luz acerca del tema, la cuestión acerca de bajo qué condiciones es posible el pensamiento que Davidson se plantea es una cuestión puramente conceptual y es por tanto independiente de los resultados empíricos de tales ciencias,

Según Davidson, uno de los problemas que surgen a la hora de enfocar la cuestión de la aparición del lenguaje reside en el holismo de lo mental. Esto se concreta en que hay diversos tipos de actitudes proposicionales como el deseo, la creencia y la intención que

[148] Davidson (1999).

mantienen relaciones entre sí dentro del reino de lo mental para dar cuenta de las acciones de un ser racional. Incluso estas acciones pertenecen al reino de lo intencional. Pero no sólo en eso consiste el holismo de lo mental. Dentro de cada uno de estos tipos de actitudes proposicionales encontramos, por ejemplo, que no es posible atribuir a un ser una única creencia, o un único deseo, pues la atribución de creencias conlleva el reconocimiento de que dicho ser ha de tener muchas otras creencias aparte de la atribuida. Davidson, en "Animales racionales", rechazando la posibilidad admitida por Norman Malcom de que podamos atribuir una creencia a un perro[149], lo expresa así:

> Solamente cuando podemos ubicar los pensamientos dentro de una densa red de creencias relacionadas, identificamos pensamientos, hacemos distinciones entre ellos y los describimos según lo que son. Si realmente queremos atribuir una creencia a un perro, debemos ser capaces de imaginar cómo decidiríamos si el perro tiene muchas otras creencias del tipo necesario para dar sentido a la primera (Davidson (1982a), 145).

Tal como se expone en este texto, atribuir una creencia a un animal requiere algo más que el mero discriminar entre objetos, cosa que hacen todos los animales. Para atribuir creencias (y éstas son esenciales pare determinar deseos, dudas e intenciones) ha de ser posible atribuir muchas creencias al ser en cuestión y esto es algo que no podemos hacer en el caso de los animales. El problema a la hora de empezar con la cuestión de la aparición del pensamiento es precisamente que la aparición del pensamiento supone un terreno

[149] Véase Malcolm (1972).

pantanoso en el que nos es difícil movernos debido a que tenemos que dar cuenta de los primeros momentos en los que un ser o una especie carece del conjunto apropiado de creencias y de otros estados mentales y asimismo de todas las relaciones que caracterizan al pensamiento y a su vocabulario mental. El holismo de lo mental supone así un obstáculo para la respuesta a la pregunta sobre la aparición del pensamiento[150]. Davidson lo expone así:

> La dificultad de describir la aparición de los fenómenos mentales es un problema conceptual: es la dificultad de describir los primeros estadios en la maduración de la razón, los estadios que preceden la situación en que conceptos como los de intención, creencia y deseo tienen una aplicación clara. Tanto en la historia de la humanidad como en la evolución del pensamiento de un individuo hay un estadio en el que no hay pensamiento y que está seguido de un estadio en el que sí lo hay. Describir la aparición del pensamiento sería describir el proceso que conduce del primero al segundo de estos estadios. Carecemos de un vocabulario satisfactorio para describir los estadios intermedios (Davidson (1999), 181).

Podemos describir qué ocurre en el cerebro de un bebé, las características físicas de los primeros homínidos parlantes, pero no estaremos respondiendo a la pregunta de qué es lo

[150] Véase Evnine (1999) para un examen de los problemas del holismo para explicar el aprendizaje del lenguaje.

que conecta lo físico con lo intencional. El anomalismo de lo mental que examinamos en el primer capítulo de este trabajo tiene como consecuencia que no haya un vocabulario que sirva de puente entre lo meramente físico y lo mental, y lo que intentamos describir en la aparición del pensamiento es precisamente ese intervalo entre lo físico y lo mental. Se trata no tanto de un problema en los seres que describimos sino de un problema del conjunto de conceptos que manejamos (y quizá manejaremos) sobre el tema. Tal como dice Davidson, "puede que esté implicada una dificultad conceptual profunda o que sea imposible"[151].

No obstante, y a pesar del reconocimiento de la dificultad, Davidson considera que se pueden decir cosas importantes con respecto a cómo es posible la aparición del pensamiento. Más que intentar describir qué es lo que sucede en el individuo o la especie para que sea posible tener creencias y deseos, Davidson va a analizar en qué contexto, qué situación haría posible la aparición del pensamiento. La situación que va a describir es la ya referida a la triangulación entre dos seres y un mundo objetivo. Esta situación va a ser considerada como una condición necesaria, aunque no suficiente, para el pensamiento. No será suficiente porque Davidson considera que la situación descrita por el caso de la triangulación es una situación prelingüísitca, compartida con otros animales, y para que haya pensamiento Davidson considerara imprescindible que esa situación sea implementada por el lenguaje.

Antes de pasar a la descripción detallada de esta situación, creo necesario insistir en el carácter compartido con los animales de la situación de la triangulación. La triangulación no sólo es un intento de describir qué es necesario para la existencia del pensamiento, sino también supone una naturalización del mismo. La triangulación es un fenómeno natural que compartimos con los bancos de peces y los leones. El reino del pensamiento levantará altas

[151] Ídem, 182.

torres, pero su origen es exactamente el mismo que el que hallamos en el resto del mundo animal. La comunicación humana tiene en su raíz el mismo origen que la comunicación animal, y es precisamente esta naturalización lo que permitirá a Davidson hacer aportaciones importantes al tema de la aparición y posibilidad del pensamiento[152].

Esta situación compartida con la comunicación animal y que Davidson define como "prelingüística y precognitiva" no es otra que la de la triangulación, una situación que es condición necesaria para la aparición del pensamiento. Davidson la describe así:

> La situación básica es una que involucra dos o más criaturas simultáneamente en interacción unas con otras y con el mundo que comparten; es lo que llamo *triangulación*. Es una interacción a tres bandas, una interacción que es a dos bandas desde el punto de vista de cada uno de los dos agentes: cada uno está interaccionando simultáneamente con el mundo y con el otro agente. Dicho de una forma un tanto distinta: cada criatura aprende a correlacionar las reacciones de las otras con los cambios o los objetos del mundo a los cuales ella también reacciona. (Davidson (1999), 183).

La situación básica que, como veremos, hace posible el pensamiento y el lenguaje es una situación en la que encontramos el mundo y dos agentes (o más) interactuando en él y con él. En esta situación ambos agentes reaccionan ante un estímulo que consideran

[152] Esta naturalización del pensamiento no ha de ser confundida con el intento de reducir lo intencional a lo físico como en el caso de Quine. Se trataría en el caso de Davidson de, simplemente, señalar vínculos que hagan de la comunicación humana y la animal un mismo tipo de fenómeno.

idéntico y son capaces de apreciar la reacción del otro agente ante lo que ambos consideran un estímulo similar. Esta reacción, a su vez, puede causar la reacción del otro agente. Lo importante en esta situación es que el pensamiento no está todavía presente y nos puede permitir entender ese tránsito entre la ausencia del mismo y su aparición. La situación prelingüística supone que ambos agentes interactúan en un mundo objetivo y que son capaces de observar y clasificar como similares tanto las respuestas del otro como las circunstancias a las que ambos reaccionan. Se trata de capacidades que Davidson considera que son naturales, compartidas por animales y humanos y sin las cuales el aprendizaje, no sólo del lenguaje, sino de cualquier tipo de conducta, sería sencillamente imposible. Que el niño o el gorila sean capaces de reconocer que las circunstancias del aprendizaje son las mismas y que se ha de dar una determinada respuesta y que aquellos que los instruyen consideren que están ante respuestas similares o distintas involucra una serie de capacidades discriminativas naturales sin las cuales sería imposible cualquier conducta no genéticamente transmitida[153]. En cualquier caso, lo que la situación presupone es que ambos agentes tienen acceso a una realidad distinta de ellos mismos y a las reacciones del otro ante dicha realidad.

¿Qué importancia tiene entonces esta situación para el problema que nos ocupa? Davidson considera que sin la existencia de esta situación que involucra a dos seres que interactúan entre sí y con un mundo objetivo distinto de ellos mismos sería imposible explicar la objetividad del pensamiento y el contenido empírico del mismo. Esto es, la triangulación es una condición necesaria del pensamiento. No es una condición suficiente, pues ello supondría "que podríamos reducir lo intensional a lo extensional"[154] y eso es algo

[153] Véase Davidson (1992), 170-1.
[154] Davidson (2001a), 293.

que Davidson no considera posible. Pero es importante que recordemos que se trata de una condición necesaria, pues ello tendrá importantes consecuencias en la argumentación anti-escéptica que desarrollaremos con posterioridad.

¿Cómo puede dar cuenta la existencia de la triangulación de la objetividad del pensamiento? Que el pensamiento sea objetivo no significa en Davidson más que la posibilidad de que nuestras oraciones tengan un contenido que puede ser verdadero o falso. En opinión de Davidson la triangulación abre el espacio para que podamos hablar de corrección o incorrección, de estar en lo cierto o equivocados. Y esto es así porque se abre el espacio para la interacción social, y sólo dentro de esta interacción podemos dar sentido a la idea de estar en lo cierto o estar equivocado. Por lo tanto, la interacción con otros es, a ojos de Davidson, constitutiva del pensamiento. Davidson reconoce en varios lugares su coincidencia con Wittgenstein en este punto[155]. Seguir una regla es el caso paradigmático expuesto por Wittgenstein para demostrar la necesidad del espacio social para poder hablar de corrección o incorrección[156]. En este caso Wittgenstein considera el problema de qué es lo que hace que una serie matemática haya de continuar de un determinado modo y no de otro. El problema escéptico que plantea es que el nuevo paso a dar en la serie matemática no ha sido dado con anterioridad y que se podría hacer variar el resultado de la serie de tal forma que el alumno pensara que estaba haciendo lo mismo que hacía antes a pesar de que, a ojos del profesor, estuviera haciendo algo distinto a lo hecho con anterioridad. El problema es que *nada* en la conducta del aprendiz, ni actual ni pasada, puede dar cuenta de que la serie no siga por donde el alumno interpreta ahora que ha de continuar. Wittgenstein lo expresa así:

---

155 Véase, por ejemplo, Davidson (1999j).

156 Wittgenstein (1953). Véase el desarrollo de Kripke (1982) de esta idea.

> “Pero, ¿cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en este lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla”- No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado.
>
> “Así pues, ¿cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla?”- Permítaseme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla –el indicador de caminos, por ejemplo- con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí?- Bueno, Quizá ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.
>
> Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente seguir-el-signo. No, he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos en la medida en que haya un uso estable, una costumbre (Wittgenstein (1953), #198).

No hay ningún hecho, ni físico ni mental, ninguna interpretación, en la que consista la captación correcta de la regla por parte del alumno y a la que poder apelar para definir lo que es estar en lo correcto o no. Una de las consecuencias de esto es que sólo en el seno del

contacto con otros tiene sentido hablar de seguir o no la regla, de estar en lo correcto o equivocado. Seguir una regla es de ese modo una práctica en la que lo social es esencial. Si la corrección o incorrección fueran relativas a un único individuo tales conceptos desaparecerían, y nos encontraríamos que era lo mismo estar en lo correcto que creer que se estaba en lo correcto.

La triangulación abre la puerta a la interacción social como constitutiva del pensamiento y lo hace porque crea el espacio en el que poder hablar de verdad o falsedad, de corrección o incorrección. Así, la idea de error cobra sentido cuando ante una misma estimulación externa que hasta ahora había tenido una determinada respuesta mi interlocutor o interlocutores observan que se ha producido una desviación del caso normal. Desde luego, algo más hace falta para que se produzca esa conciencia y posibilidad de error, de error reconocido y consciente por parte de los agentes, pero el espacio para el reconocimiento de la verdad y la falsedad se crea sólo en el seno de la interacción con los demás,[157] y la posesión del concepto de verdad es condición asimismo necesaria para la cuestión de la parición del pensamiento.

La otra cuestión de la que daba cuenta según Davidson el caso de la triangulación es la del contenido de nuestros pensamientos. En el segundo capítulo de este trabajo se examinó el rechazo davidsoniano al empirismo como doctrina acerca de la verdad, de la evidencia y del significado, viendo cómo rechazaba que el estímulo más próximo al sujeto pudiera servir como determinante del contenido de los pensamientos de alguien. El caso de la triangulación sirve para dejar esto aún más claro. El contenido de los pensamientos de otros, al menos en los casos más básicos en los que se produce el fenómeno de la triangulación, lo constituye precisamente la circunstancia externa en la que convergen

[157] Davidson (2001), 5.

ambos agentes. Tal como dice Davidson, lo que hace que el estímulo distante sea el determinante del contenido es su carácter social[158]. Es la interacción con otros la que determina, en los casos más básicos, el contenido de las creencias y posibilita el tránsito hacia un alejamiento de la experiencia en el lenguaje. Si tuviéramos que determinar qué es lo que causa la respuesta de alguien ante un determinado estímulo de forma aislada sería imposible situar de un modo preciso dicha causa. ¿La causa sería el objeto o aquello que ocurre bajo la piel del ser interpretado? Si la causa que sirve de determinante del contenido estuviera fijada en algo interno como lo es la experiencia, el lenguaje resultaría imposible de explicar, pues los agentes estarían imposibilitados en converger en una causa que, por definición, les es inaccesible. Tal como afirma Davidson, el mundo del solipsista puede tener cualquier tamaño[159]. Al introducir a otro agente y hacer de la convergencia en la causa el determinante del contenido mental, resolvemos el problema de la localización de la causa, posibilitando una explicación de la aparición del pensamiento.

Tal como hemos afirmado, la situación descrita en la triangulación es la que abre la posibilidad para la aparición del pensamiento, aunque ella sola no se baste de modo suficiente para dicha explicación. Otros animales pueden percatarse de la conducta de otros, de sus reacciones, pueden reaccionar del mismo modo o diferente, pero no tienen pensamientos. ¿Qué más hay que añadir para que se dé esta posibilidad? La respuesta que ofrece Davidson a esta cuestión es clara: el lenguaje. Tener pensamientos requiere de un modo básico la formación de creencias y poseer creencias requiere ser consciente, tanto en mi propio caso como en el de los demás, de que podría estar equivocado. Requiere, como se dijo más arriba, de la posesión del concepto de verdad objetiva. Podemos decir, desde

[158] Davidson (1999), 185.
[159] Davidson (1992), 173.

nuestra situación cognitiva privilegiada, que un león ha cometido un error al perseguir a una gacela y fallar en su ataque. Pero el león no tiene creencias al respecto, ni en su propio caso ni en el de atribuir creencias a otros. Sólo seres que puedan ser conscientes de que pueden fallar o acertar pueden cometer errores. El lenguaje lo que haría sería reforzar la línea del triángulo que conecta a los dos agentes entre sí y a los dos agentes con el mundo. De este modo crearía el espacio para poder representar el mundo con corrección o incorrección. Y sólo en el seno del lenguaje aparece el concepto de verdad, esencial para poder discriminar ente lo correcto y lo equivocado. El lenguaje crea el espacio para la verdad y con ella para el espacio para la atribución de actitudes proposicionales, incluida la actitud de, por ejemplo, poder sorprendernos ante algo[160]. Sólo seres que tienen la capacidad de sorprenderse ante algo pueden ser considerados como pensantes. Y esto porque para que la idea de sorpresa cobre sentido, es necesario que las propias expectativas no se cumplan, que lo que uno esperaba que fuera el caso al final no lo sea. Esto implica la conciencia de poder estar equivocado y ésta a su vez la posesión del concepto de verdad.

Una de las características más importantes que tiene esta aproximación a la aparición del pensamiento a través del lenguaje es que hace del lenguaje un fenómeno esencialmente público que aparece en una situación comunicativa compartida con el resto de los animales. El lenguaje vendría a reforzar la base social del triángulo, pero el triángulo está ahí, es compartido con el resto de los seres sintientes. El aprendizaje del lenguaje supondría un adiestramiento de nuestros pupilos acerca de lo verdadero y lo falso, acerca de a qué rasgos del mundo se ha de responder y de qué manera. Es por ello que el lenguaje ha de ser esencialmente público y empíricamente accesible. Davidson afirma en relación con este asunto:

[160] Davidson (1982a), 153.

> El argumento fundamental contra los lenguajes privados es que, a menos que un lenguaje sea compartido, no hay modo de distinguir entre usar el lenguaje correctamente o incorrectamente; únicamente la comunicación con otros puede proporcionar un control objetivo... No tenemos razones para atribuir a una criatura la distinción entre lo que piensa que es el caso y lo que es el caso a menos que esa criatura posea la norma que un lenguaje compartido proporciona; y sin tal distinción no hay nada que pueda claramente denominarse pensamiento (Davidson (1991), 286).

Antes de pasar al tema de las consecuencias antiescépticas de esta aproximación davidsoniana a la naturaleza del pensamiento y del lenguaje me gustaría terminar este apartado retomando un tema que vimos al principio del mismo, su relación con la interpretación radical. Tal como señala Davidson en su respuesta a B. Ramberg[161] los elementos de la triangulación habían estado ahí "desde el principio" involucrados en el caso de la interpretación radical. Así intérprete, interpretado y mundo constituyen los tres ejes del triángulo. Lo que ocurre es que en esa situación las relaciones entre pensamiento y mundo por parte de los dos agentes estaban constituidas desde el principio y es por ello que no resultaban iluminadoras a la hora de establecer cuál era la verdadera naturaleza del pensamiento y las implicaciones que esto podía tener en el tema del escepticismo. En el caso de la interpretación radical el pensamiento estaba ahí *antes* de que se produjera la

[161] Davidson (2001a), 292.

convergencia entre intérprete e interpretado y de algún modo parecía que el pensamiento era independiente de la comunicación lingüística, de la interacción con otros. Por eso las críticas que examinamos de Williams o Brueckner nos parecían tan naturales a ese caso, pues parecía que podíamos distinguir entre la subjetividad de los pensamientos del interpretado y la atribución de causas que realizaba el intérprete omnisciente; parecía como si la subjetividad estuviera garantizada y nuestra tarea fuera precisamente descubrirla. Parecería así, de acuerdo con Ramberg, que la subjetividad en el caso de la interpretación radical fuera absolutamente independiente del caso de la interpretación radical. En este sentido se trataría de un proyecto el davidsoniano que Ramberg califica como *conservador*[162], pues partiría de una concepción del pensamiento que podría compartir incluso con el escéptico, dando prioridad a la posibilidad del pensamiento subjetivo sobre la posibilidad de comunicación lingüística. Una prueba de que Davidson está comprometido con este proyecto en "Verdad y conocimiento" es que Davidson admite allí como legítima la pregunta de por qué no podrían ser todas mis creencias coherentes y sin embargo mayoritariamente falsas, como si tal cosa pudiera ser considerada como una posibilidad real. Y, como vimos, una vez admitido el juego escéptico, éste tenía un único ganador.

Con el caso de la triangulación no se supone la existencia del pensamiento de un modo previo a la convergencia en las causas por parte de los agentes involucrados, y se hace depender la presencia de la subjetividad en un ser a la posibilidad misma de interpretar su conducta como una conducta intencional. Nos encontraríamos en palabras de Ramberg ante un proyecto davidsoniano *radical*[163] frente al modelo conservador de la interpretación radical, en el que se rechazaría de un modo explícito la idea de que la subjetividad sea el

[162] Ramberg (2001), 214-5.
[163] Ídem.

pilar fundamental del pensamiento. Ahora es la intersubjetividad la que es una condición necesaria para la existencia y aparición del pensamiento, y esto va a tener, como veremos en el próximo apartado, importantes consecuencias a la hora de encarar el problema escéptico. Desde este proyecto radical de Davidson, la posibilidad de que haya un conjunto coherente de creencias mayoritariamente falsa ya no es una posibilidad real, sino una posibilidad que se asienta en unos presupuestos filosóficos que el escéptico habrá de defender y explicar frente a una concepción que tiene una concepción del pensamiento que no genera esa posibilidad escéptica y que no admite como legítimo ese tipo de cuestión[164].

Desde el punto de vista del proyecto davidsoniano radical, hay que considerar el caso de la interpretación radical como un caso especial de la triangulación en la que el pensamiento está ahí, pero no de un modo mágico, independiente de cualquier contacto con otros o dependiendo de elementos esencialmente privados. Las consideraciones acerca del pensamiento hechas en el seno del examen de la triangulación han puesto sobre la mesa el carácter esencialmente público y social del lenguaje y su inexcusable accesibilidad empírica. Cuando examinemos en la siguiente sección las consecuencias anti-escépticas del caso de la interpretación radical deberemos tener presente siempre estas consideraciones, pues las críticas que se puedan hacer a las conclusiones anti-escépticas davidsonianas tendrán que hacer frente también a las consideraciones acerca del lenguaje hechas con motivo de la triangulación y ofrecer un modelo alternativo que case de modo satisfactorio con nuestras intuiciones al respecto.

---

[164] La división de Ramberg entre una interpretación conservadora y una interpretación radical de la filosofía de Davidson no ha de ser vista –como he mantenido a lo largo del trabajo- como una distinción entre dos periodos de su filosofía. En mi opinión, lo que en realidad ocurre es que ambas perspectivas convivieron en los escritos de Davidson hasta “Verdad y conocimiento”, artículo que supuso el fracaso de la estrategia conservadora. Este fracaso no implica el abandono de la estrategia, sólo su abandono si se considera que el escepticismo es una posición filosófica de la que hay que librarse.

5.3 Tres variedades de conocimiento

"Tres variedades de conocimiento" es, a mi parecer, el artículo clave en el que Davidson mejor recoge las conclusiones antiescépticas de su aproximación al estudio de las condiciones del lenguaje y el pensamiento[165]. Como todos los artículos de Davidson, es un artículo rápido, y sus conclusiones no pueden ser entendidas si no se las examina a la luz de otras consideraciones características de su filosofía, por lo que no es de extrañar que en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo* figure el último de la serie, como una culminación de todos los puntos de vista desarrollados con anterioridad. Es por esta razón que en su exposición echaremos mano de puntos considerados en este trabajo con anterioridad.

Tal como ha señalado B. Stroud[166], la estrategia que va a seguir Davidson en este artículo es de corte kantiano. Frente a las respuestas directas al escepticismo –como la que él mismo ofreció- que intentan dar una respuesta a la pregunta escéptica previa aceptación de la misma, la estrategia de Kant consistió en elaborar una argumentación en la que se mostrara que la posibilidad misma de que el escéptico formulara su pregunta implicaba la falsedad del escepticismo que estaba defendiendo. Para Kant era todavía un escándalo en filosofía que se aceptara la existencia de objetos externos meramente como una cuestión de fe[167] y uno de sus propósitos era precisamente restaurar, a través de una correcta doctrina filosófica, nuestro hablar cotidiano de objetos. La conocida respuesta kantiana a este problema es intentar derrocar la idea de que nuestro conocimiento del mundo externo sea inferencial y, para ello, en la parte de la *Crítica de la Razón pura* titulada *Refutación del idealismo,* critica la concepción de la mente cartesiana según la cuál sólo conocemos en

[165] No obstante, el argumento había estado siempre ahí. Así, como veremos con posterioridad, T. Nagel (2001) reconstruye este mismo argumento desde "Verdad y conocimiento".
[166] Stroud (2001), 139-40.
[167] KrV, B33.

sentido estricto nuestros propios contenidos mentales, que se muestran independientes del mundo externo y que tiene como consecuencia que podrían existir sin la presencia de dicho mundo. La solución antiescéptica de Kant consistirá precisamente en argüir contra la idea de que nuestras creencias, en especial las que hacen referencia al sujeto pensante y sus estados, pudieran ser exactamente las mismas que las que son incluso si careciéramos de conocimiento sobre un mundo externo, haciendo de éste condición para la existencia del pensamiento subjetivo.

De tener éxito en su estudio de las condiciones del pensamiento, Kant nos habría enseñado el camino hacia lo que podría ser una desarticulación definitiva del escepticismo: si un estudio de las condiciones del pensamiento mostrara que nuestro conocimiento de, y el acceso a, los elementos que la descripción cartesiana o humeana toman como subjetivos es imposible sin presuponer el conocimiento de algo exterior al propio sujeto pensante, entonces el escepticismo con respecto al mundo externo quedaría disuelto. El problema es, tanto para Davidson como para Kant, que tender un puente entre lo subjetivo y lo objetivo es una tarea que se presenta llena de obstáculos.

La estrategia de Davidson en su artículo es muy similar a la estrategia kantiana. Davidson va a intentar mostrar que la pregunta escéptica tiene unas implicaciones que, de ser ciertas, harían imposible su propia formulación. La concepción de la subjetividad como un reino independiente de otros tipos de conocimiento es para Davidson la piedra angular del reto escéptico. Si se consigue mostrar que el ámbito de lo subjetivo sólo puede existir si se presupone la existencia del conocimiento de lo objetivo y de lo intersubjetivo, se habrá mostrado que la posición escéptica es insostenible y, con ello, se podrá desechar la posibilidad contemplada en el escepticismo de que todas mis creencias puedan tener el contenido que tienen y, sin embargo, ser falsas.

Davidson parte en el artículo que vamos a examinar de lo extraño que resulta que podamos distinguir dentro de nuestras creencias tres tipos de formas de acceso al mundo. Por un lado tenemos el reino de lo subjetivo, en el cual podemos conocer sin necesidad de evidencia alguna qué es lo que pensamos, deseamos o queremos. A diferencia del conocimiento subjetivo, el reino de lo objetivo supone un conocimiento del mundo externo en el que sí son importantes las evidencias y en el que la posibilidad de error es más concebible que en el caso del conocimiento de la propia mente. Por otro lado, y dentro del conocimiento del mundo externo[168], contamos con el conocimiento de otras mentes, conocimiento cuyo objeto es idéntico al conocimiento de lo subjetivo pero que, a diferencia de éste, nunca es inmediato y necesita de la evidencia conductual para poder ser obtenido. Nos encontramos así con tres formas distintas de acceder a "aspectos de la misma realidad"[169].

El problema que se plantea con la existencia de estos tres tipos de conocimiento es el de si los tres son necesarios o si más bien podemos encontrar una jerarquía entre ellos y podemos así reducir los contenidos de un tipo de conocimiento a otro. Los intentos reduccionistas han ido en dos direcciones. La primera es la reducción de lo objetivo a lo subjetivo, intentado derivar el conocimiento del mundo externo de datos que se encontraban presentes ante la mente y que eran conocidos por el sujeto con la misma seguridad que conocía sus propios estados mentales. El segundo tipo de reducción ha ido en el camino opuesto y supone un intento de intentar habérnoslas sin el vocabulario de lo

[168] Davidson se percata de que este hecho ha pasado muchas veces desapercibido por parte de algunos autores escépticos. En efecto, el problema del conocimiento de otras mentes es un problema particular del problema conocimiento del mundo externo y sólo cobra sentido si se presupone que hay un mundo externo en el que se encuentran los cuerpos de los demás del que poder inferir qué estados mentales pueden ser atribuidos a dichos cuerpos. Pero, si se niega que podamos conocer el mundo externo, el problema del conocimiento de otras mentes carece simplemente de sentido.

[169] Davidson (1991), 281. Esto no sería así si sostiene un dualismo sustancial.

mental, reduciendo todas sus manifestaciones al reino de lo objetivo. Los intentos de eliminar lo mental o reducirlo a lo meramente físico suponen una negación del acceso privilegiado a los contenidos de la propia mente y, desde luego, suponen un acceso distinto al conocimiento la mente de los otros, pues ya no se supone que se infiera lo mental desde lo físico.

El problema que han tenido estos intentos de reducir un tipo de conocimiento a otro es que todos ellos están lejos de conseguir los resultados que se proponen, y este hecho debería constituir en opinión de Davidson una prueba de que estos tipos de conocimiento son irreducibles entre sí. Pero mostrar que son irreducibles entre sí no es suficiente. Se necesita una perspectiva filosófica que dé una visión de conjunto de estos tres tipos de conocimiento y de por qué son irreducibles entre sí. Si esto no se hace, nos encontramos con que el precio a pagar no es ni más ni menos que el escepticismo. Ante la imposibilidad de reducir unos conocimientos a otros lo que se hace por parte de algunas filosofías es sembrar dudas sobre la posibilidad real de los otros tipos de conocimiento. La raíz de todos esos tipos de escepticismo es según Davidson común y es la siguiente:

> Este supuesto es que la verdad acerca de qué es lo que una persona cree sobre el mundo es lógicamente independiente de la verdad de esas creencias. Ciertamente esto parece ser así, porque claramente parece que la totalidad de las creencias y experiencias subjetivas de una persona es lógicamente compatible con la falsedad de cualquiera de esas creencias... La independencia de lo mental opera igualmente en la otra dirección: ninguna cantidad de conocimientos acerca del mundo externo implica la verdad

> acerca de lo que hay en la mente. Si existe una barrera lógica o epistémica entre la mente y la naturaleza, no sólo nos impide ver el exterior, sino que obstruye la visión del interior desde fuera (Davidson (1991), 282).

Si no se dispone de una explicación que haga compatibles estas tres formas de acceso a la realidad nos encontramos con que el escepticismo es nuestra única salida. Toda la información posible acerca de los propios contenidos mentales es insuficiente para poder derivar de ella conocimiento alguno del mundo externo, pues toda la información posible acerca de la propia mente es compatible con la falsedad de dicha información. Del mismo modo, toda la información física que podamos recoger acerca de un cuerpo es compatible con nuestro fallo a la hora de atribuir estados mentales a dicho cuerpo. Tal como señala Davidson, hacer de la evidencia conductual parte del concepto de estado mental no resuelve nada, pues lo que sucedería es que tendríamos que responder a la pregunta de por qué mis propios estados mentales son del mismo género que los de los demás, pues en el primer caso no necesito de evidencia conductual alguna, y en el segundo sí. ¿Por qué se trata del mismo tipo de estado? ¿Por qué no podría suceder que se tratara de realidades distintas? Lo que se debe hacer en opinión de Davidson para solucionar el problema es mostrar no sólo que los tres tipos de conocimiento son irreducibles entre sí, sino sacar a la luz sus relaciones mutuas de dependencia para mostrar también por qué son mutuamente irreducibles. Se trataría de mostrar que son indispensables. Si esto fuera mostrado piensa Davidson que el problema del escepticismo estaría solventado, pues:

> Si estoy en lo cierto respecto a que cada una de las tres variedades de conocimiento es indispensable, ha de desecharse el escepticismo sobre los sentidos y el escepticismo acerca de las otras mentes, pues el escéptico cartesiano o humeano acerca del mundo externo sostiene que es completamente evidente que podemos prescindir del conocimiento del mundo de la naturaleza... El escéptico acerca de las otras mentes está igualmente convencido de que podemos prescindir del conocimiento de las otras mentes (Davidson (1991), 284).

Este fragmento pone de relieve el marcado carácter kantiano de la argumentación davidsoniana. Descartes o Hume habrían afirmado la prioridad e independencia del conocimiento subjetivo frente a otros tipos de conocimiento. Todo lo que conocemos se podría explicar apelando al conocimiento de las ideas, un conocimiento que no presupone nada aparte de sí mismo. Si se lograra mostrar que ese conocimiento de la propia mente es dependiente del conocimiento del mundo natural y del de otras mentes, se refutaría la hipótesis escéptica en la que se basa la tradición cartesiano-humeana. Sin embargo, hay que ser cautos, pues no es claro que autores como Descartes o Hume hayan afirmado que podamos prescindir del conocimiento de la naturaleza. Lo que han afirmado es que podemos prescindir de la naturaleza para poder explicar que tengamos conocimiento de la misma. En mi opinión este asunto es clave para ver el alcance de la argumentación davidsoniana. Como veremos en la crítica de Stroud, el carácter kantiano de la argumentación de Davidson se habrá de enfrentar a los problemas generados por dicho enfoque, en especial a su supuesto carácter trascendental.

La argumentación de Davidson, destinada a sacar a la luz los papeles conceptuales de los tres tipos de conocimiento, comienza señalando la importancia de la comunicación lingüística en la atribución de conocimiento. Tal como ya argumentó en su artículo "Animales racionales", el lenguaje es indispensable para poder atribuir creencias y deseos finamente discriminados a un ser. Un ser no puede tener una o dos creencias, sino que las creencias se atribuyen como perteneciendo a una mayor y más amplia red, y para poder hacer esto es necesario el manejo de un lenguaje que sirva de instrumento para atribuir un contenido discriminado a las creencias de un ser. Esto es extremadamente importante porque la posibilidad de conocimiento está inexorablemente ligada a la posibilidad del lenguaje y esto significa que la respuesta a la pregunta de cómo es posible el lenguaje se convierte en crucial a la hora de responder a la pregunta por la posibilidad del conocimiento.

Davidson pone esto de manifiesto al examinar qué es necesario para la existencia de las creencias. El mero discriminar entre aspectos del mundo no supone en modo alguno la posesión de creencias: los vegetales lo hacen y sería ridículo atribuirles creencias. Para tener creencias es necesario distinguir entre estar en lo correcto o equivocado, y para que esto ocurra hay que captar el concepto de verdad objetiva, la independencia de lo que es el caso de lo que se piensa. Y, como vimos en el apartado anterior, el concepto de verdad sólo puede aparecer en el seno de la comunicación interpersonal, en el seno del lenguaje. Para mostrar esto Davidson apela a la crítica wittgensteniana a la posibilidad de un lenguaje privado. Lo que esta crítica mostraría es que la posibilidad del lenguaje implica que podamos usar correcta o incorrectamente sus elementos, y que sólo en el seno de la comunicación interpersonal tiene sentido la posibilidad de estar en lo cierto o equivocado. Así, lo que arrojaría luz a la cuestión acerca de cómo son posibles las creencias es cómo es

posible la comunicación. Si tener creencias supone apreciar el contraste entre estar en lo correcto o no, y este contraste sólo surge en el marco de la comunicación interpersonal, un examen de las condiciones que hacen posible la comunicación nos pondrá sobre la pista de las condiciones que hacen posible la creencia. Si en el examen de dichas condiciones encontramos que las mismas no sólo muestran cómo es posible la creencia, sino que ésta es verídica por naturaleza, nos encontraríamos ante la negación de la posibilidad contemplada por el escéptico.

El caso conocido que arrojará luz a la cuestión acerca de cómo es posible la comunicación interpersonal es el caso ya conocido de la interpretación radical y la necesidad en dicho caso de apelar al principio de caridad, un principio de caridad que, como vimos en el primer capítulo, Davidson divide aquí en un principio de coherencia y un principio de correspondencia. El intérprete ha de proyectar necesariamente sus patrones de racionalidad y verdad para poder entender y ser entendido por su interlocutor. El acuerdo acerca de lo que se considera como cierto entre intérprete e interpretado es un requisito básico para que exista comunicación y, en este sentido, dicho acuerdo en lo que se considera verdadero es condición indispensable para la atribución de creencias. Pero la pregunta acerca del conocimiento implica que vayamos más allá del acuerdo para poder afirmar que nuestras creencias son verdaderas de un mundo objetivo. Nos encontramos en la misma situación que nos encontrábamos en “Verdad y conocimiento”, con la necesidad de responder a la pregunta de por qué habría de ser verdad aquello en lo que las personas están de acuerdo que es verdad. La respuesta va a ser distinta a la ofrecida en ese artículo y va a consistir en una profundización de las condiciones que hacen posible la interpretación radical, más concretamente en una defensa de que la verdad, la distinción entre lo verdadero y lo falso, sólo cobra sentido en el seno de dicha comunicación. Lo que distingue

el caso de la comunicación humana de otros casos es, como dijimos, nuestra conciencia de que podemos equivocarnos, de que podemos fallar a la hora de responder al mundo. Y que podemos acertar. Y esto sólo es posible por la existencia de un observador que correlaciona la conducta de otro agente con algún acontecimiento del mundo. Imaginemos a un ser que responde ante vacas de forma siempre similar con la palabra "vaca", y que ante una imitación de una vaca nos habla como si se tratara de una vaca real. Nada en las respuestas de dicho ser nos permitiría *per se* hablar de que se había equivocado. Siempre se podría interpretar que su uso de "vaca" incluía el nuevo uso que se estaba dando a la expresión. Sólo en el seno de la comunicación intersubjetiva podemos hablar de verdad o falsedad, de que el hablante se ha equivocado, o que su concepto no coincide exactamente con el nuestro.

El caso de la interpretación radical es el caso a examinar porque, como vimos en el apartado anterior, se basa en una triangulación sin la cual sería imposible el pensamiento. La comunicación sería imposible si no hubiera una coincidencia entre los agentes involucrados en la asignación de causas a los pensamientos más simples de los mismos y en un reconocimiento de que esto es así. Lo que la interpretación radical añade al caso de la triangulación es el uso del lenguaje, el que la base del triangulo se vea reforzada con la posibilidad de estar en lo cierto o no, y esto es posible debido al control social sobre los usos lingüísticos. La existencia de la triangulación como condición necesaria para el pensamiento tiene como consecuencia que todos los tipos de conocimiento que examinamos al principio de este apartado no sólo sean irreducibles entre sí, sino que se muestren indispensables para su existencia mutua. Davidson lo expresa del siguiente modo:

> Hasta que se establezca una línea de base mediante la comunicación con algún otro no hay motivo para decir que los propios pensamientos o las propias palabras poseen un contenido proposicional. Si esto as así, está claro que entonces el conocimiento de otra mente es esencial a todo pensamiento y conocimiento. Sin embargo, el conocimiento de otra mente es posible únicamente si se posee conocimiento del mundo, pues la clase de triangulación que es esencial para el pensamiento requiere que los que se comunican reconozcan que ocupan posiciones en un mundo compartido. Por tanto, el conocimiento de otras mentes y el conocimiento del mundo dependen el uno del otro (Davidson (1991), 290-1).

Pero el conocimiento de lo objetivo y lo intersubjetivo no sólo son necesarios el uno para el otro. El conocimiento de lo subjetivo se muestra también fundamental porque:

> No es posible el conocimiento de los contenidos proposicionales de nuestras propias mentes sin las otras formas de conocimiento, puesto que no existe pensamiento proposicional sin comunicación. Sucede también que no estamos en situación de atribuir pensamientos a los demás a menos que sepamos lo que pensamos, puesto que atribuir pensamientos a los demás consiste en establecer una correspondencia entre el comportamiento verbal y otros tipos de comportamiento de los demás con

> nuestras propias proposiciones u oraciones con significado. De este modo, el conocimiento de nuestras propias mentes y el conocimiento de las mentes de los demás dependen el uno del otro (Davidson (1991), 291).

La base del triángulo presupone el conocimiento interpersonal: sólo seres que puedan conocer otras mentes, que puedan descifrar las creencias de otros seres racionales hacen posible la existencia del triángulo comunicativo. De este modo, nuestro conocimiento del mundo externo es dependiente de nuestra pertenencia a lo que podríamos denominar una comunidad de mentes. Sin embargo, nuestro conocimiento de otras mentes es a su vez dependiente del conocimiento del mundo externo, pues no podríamos penetrar en los pensamientos de otros si no compartiéramos un mundo objetivo con ellos, un mundo que dotara de contenido, en los casos más simples (las creencias perceptivas), a los pensamientos de otros. De este modo podemos afirmar que nuestro conocimiento intersubjetivo y objetivo son mutuamente interdependientes.

¿Qué lugar queda para la pretendida prioridad epistémica del conocimiento subjetivo que recorre la filosofía desde su periodo moderno? Habría que decir que ninguno. El conocimiento de la propia mente es dependiente de la comunicación: no hay contenidos proposicionales sin ella. Esto implica que conocer nuestra propia mente depende tanto de nuestro conocimiento del mundo externo como del conocimiento de las otras mentes. Es cierto que nuestro conocimiento de nuestra propia mente es interdependiente del conocimiento de otras mentes (no podría atribuir a otras personas estados mentales si no fuera capaz de atribuírmelos a mí mismo), pero esto no implica la prioridad del elemento subjetivo de nuestro conocimiento. En cualquier caso, la tesis de que mis estados mentales

podrían ser exactamente los mismos que son aunque no hubiera un mundo exterior u otras mentes con las que comunicarme se revela simplemente como espuria.

El problema del conocimiento del mundo externo, de la verdad de nuestras creencias referidas al mismo, queda resuelto porque, en los casos más simples, la medida intersubjetiva es la única medida posible. Penetrar en los pensamientos de otro requiere que, en los casos más básicos, haya una convergencia reconocida por parte de los agentes de aquello que causa sus creencias. Sin este pico del triángulo que supone el mundo externo la comunicación intersubjetiva sería un misterio, pues la interpretación radical sería imposible y este caso se ha mostrado como básico a la hora de arrojar luz a la posibilidad de comunicación y con ella a la posibilidad de conocimiento. El concepto de verdad es la llave que me abre las puertas de los pensamientos de otros y de la posibilidad del conocimiento de la propia mente. Este concepto sólo es posible en la medida en que existe una comunicación intersubjetiva, con lo que mis atribuciones de verdad siguen el único criterio posible de verdad, aquel que surge en el seno de una comunidad de mentes que se comunican entre sí.

La pregunta de por qué habría de ser verdad aquello en lo que las personas están de acuerdo que es verdad ya no se responde apelando a la posibilidad de ser interpretado por un ser omnisciente. Desde esta nueva perspectiva, la respuesta viene dada porque la verdad no es un concepto que conecte mágicamente las palabras con una realidad ininterpretada. La verdad surge en el seno de una comunidad lingüística donde en el aprendizaje del lenguaje se determina al unísono lo que las palabras significan y las condiciones de su uso. Esto no significa que estemos siempre en lo cierto, o que no pueda surgir la posibilidad de error. Lo que no puede haber es un fallo generalizado en nuestras concepciones más básicas de la realidad. Esto deja lugar a que pueda haber serias divergencias culturales entre las

personas y los pueblos, pero divergencias que salgan a relucir dentro de un espacio compartido.

Después de todas estas consideraciones, ¿cómo debemos entender lo que Davidson dice al escéptico? En mi opinión, la mejor forma de responder a esta pregunta es considerar el *momento* de la pregunta en la que se lo dice. Davidson, a diferencia de lo que ocurría con el argumento del intérprete omnisciente, no admite en esta ocasión la pregunta escéptica como legítima y no intenta responderla. El ataque es a la inteligibilidad misma de la pregunta y a sus condiciones de posibilidad. La pregunta escéptica lo que presupone es que todas mis creencias pueden ser falsas al unísono teniendo el contenido que tienen. Davidson habría mostrado que la posibilidad contemplada por esta pregunta tiene como base una concepción equivocada del conocimiento en la que predomina la perspectiva subjetivista, una perspectiva que podríamos calificar de internista en el sentido que presupone la existencia de unos objetos internos independientes de la realidad y que dotarían de contenido a la vida mental del sujeto, incluido su lenguaje. Pero con esta crítica no basta. Se necesita ofrecer una perspectiva del contenido mental que no pueda ser acusada de llevar al escepticismo, y esta perspectiva es ofrecida por Davidson con su externismo, un externismo que tiene la virtud de no bifurcar el contenido mental y que hace de la presencia del mundo externo una condición imprescindible para tener pensamientos. De acuerdo con esa perspectiva la pregunta que hay que formular al escéptico es la de cómo es posible el elemento subjetivo que da éste por sentado y toma como aproblemático. En su análisis Davidson habría mostrado una forma no escéptica de explicar la subjetividad, una forma que presupone el conocimiento del mundo externo y de otras mentes como condición necesaria para la subjetividad. Desde luego, el escéptico puede acometer una defensa a ultranza de la perspectiva internista y defender desde la misma una concepción distinta del

pensamiento y el lenguaje. Tal como reconoce el mismo Davidson, su argumentación no es una argumentación concluyente que refute al escéptico. Pero el escéptico se encuentra ahora en una posición distinta de la original. El reto escéptico se vuelve poderoso cuando es la única salida de la ratonera que supone la concepción internista del pensamiento. Dada esa concepción y sus atractivos, la salida escéptica es considerada como natural e intuitiva. De hecho, tal como apreciamos en el examen que realiza del escepticismo M. Williams, el escéptico tiene una baza en mostrar la inmediatez de su pregunta frente a la farragosa y poco intuitiva respuesta antiescéptica. Davidson habría mostrado una concepción filosófica que no puede ser acusada de caer en el escepticismo sino que, bien al contrario, evita el problema y afirma que tenemos y necesitamos conocimiento del mundo externo para poder estar en situación de formular la pregunta escéptica. Ahora, la pelota estaría en su tejado.

Una forma interesante de enfocar el problema la proporciona T. Nagel. Nagel ha descrito la estrategia anti-escéptica davidsoniana como un nuevo *cogito*[170]. Según Nagel, tradicionalmente habría habido dos formas de refutar al escéptico. Una es lo que él llama el reduccionismo subjetivo, consistente en la reducción de lo objetivo a lo subjetivo, en el que los hechos del mundo objetivo son interpretados en términos de cómo el mundo aparece ante nosotros. Ejemplos de esta posición serían el fenomenismo, el verificacionismo o el pragmatismo. Por otro lado encontraríamos una respuesta que no argüiría contra la posibilidad de un abismo entre apariencia y realidad, sino que proporcionaría razones para creer que el mundo es tal como lo concebimos. En este grupo incluiría Nagel a Descartes o la epistemología naturalizada de Quine.

Según Nagel, Davidson habría producido una nueva respuesta al escepticismo, una respuesta que compartiría con el reduccionismo la negación de la posibilidad escéptica,

[170] T. Nagel (1999).

pero sin intentar ningún tipo de reduccionismo, simplemente basada en mostrar que la disyunción radical entre apariencia y realidad que propone el escéptico no es una posibilidad genuina. Davidson habría hecho esto estudiando las condiciones de interpretación que gobiernan la adscripción de estados mentales a otros[171]. No es mi intención adentrarme en la reconstrucción del argumento. Lo que sí me parece interesante como conclusión es la reformulación que haría Davidson del famoso *cogito* cartesiano. Descartes afirmó que del hecho del pensamiento podía inferir su existencia, al menos como realidad mental. *Je pense, donc je suis*. De acuerdo con Nagel Davidson habría cambiado este lema por el lema de *je pense, donc je sais*[172]. El pensamiento subjetivo implica al lenguaje, al habla, y Davidson habría mostrado la imposibilidad de pensar sin el lenguaje, un lenguaje que es esencialmente público. La posibilidad misma de poseer un lenguaje implica el tipo de conocimiento que el escéptico mantiene que es imposible en su pregunta. La posibilidad misma de pensar conlleva lo paradójico de su pregunta. De este modo, tal como afirma Nagel, el "escepticismo parece haber sido reprimido y vuelto mudo, más bien que realmente refutado; está todavía allí, intentando encontrar una ¿salida?"[173].

---

[171] Ídem., 197.
[172] Davidson considera en su respuesta a Nagel (Davidson (1999d), 206) que este lema es mucho mejor que el lema que a él mismo le gustaba atribuirse, que era *pienso, luego existes*. Sus consecuencias son, en cualquier caso, las mismas.
[173] Nagel (1999), 203.

6 Argumentos trascendentales e invulnerabilidad

6.1 El alcance de los argumentos de Davidson

En esta última parte del trabajo es mi intención examinar e intentar aclarar en primer lugar cuál es el alcance exacto de las conclusiones antiescépticas de los argumentos davidsonianos en el caso de que éstos funcionaran y, posteriormente, si estas consecuencias se siguen de las consideraciones que Davidson realiza acerca del lenguaje y el conocimiento. Para esto último me basaré en el que considero uno de los análisis recientes más lúcidos de la estrategia antiescéptica de Davidson, debido a B. Stroud. Como veremos, Barry Stroud admitirá que de los argumentos de Davidson en torno a la interpretación radical se siguen importantes consecuencias contra el escepticismo, aunque no las que Davidson considera en alguno de sus escritos. Como veremos, la lectura de Stroud considera que los argumentos de Davidson proporcionan una característica importante a nuestras creencias, su *invulnerabilidad* ante el escéptico, aunque tal invulnerabilidad no constituya una victoria sobre él.

Antes de examinar la lectura de Stroud quisiera arrojar luz a algunos puntos acerca del alcance de la conclusión antiescéptica davidsoniana y hasta qué punto podría dicha conclusión llegar a poner en aprietos al escepticismo filosófico. La conclusión antiescéptica a la que llega Davidson tiene dos caras, una positiva y otra negativa. La cara positiva de su conclusión es la idea de que la creencia es por naturaleza verídica. La cara negativa sería que es imposible que se produzca la hipótesis que contemplan como factible los retos escépticos radicales, a saber, que todas nuestras creencias puedan tener el contenido que tienen, ser coherentes entre sí y, sin embargo, ser falsas al unísono. Voy a argumentar que

la conclusión que puede dar más juego contra el escepticismo es precisamente esta vertiente negativa. De la tesis positiva afirmada por Davidson creo que apenas podemos hacer uso de ella. Esto es así porque la cara positiva de la conclusión davidsoniana es extremadamente ambigua e imprecisa. Veamos por qué.

Decir que la creencia es por naturaleza verídica parece querer decir en un primer momento mucho, pero después de examinada parece decir bien poco, se desinfla. Una primera interpretación meramente literal de la tesis sería que lo que quiere decir es que cualquier creencia, por el mero hecho de serlo y ser mantenida por alguien como cierta, es verdadera. Si algún argumento tuviera esta tesis como conclusión, dicho argumento sería tremendamente útil contra el escepticismo, le vencería con toda seguridad, pero también es seguro que resultaría completamente falso. Lo que hace de la creencia un asunto atractivo para su examen es precisamente el hecho de que pueda ser falsa y cualquier argumento que tuviera como consecuencia tamaño descubrimiento habría de ir necesariamente mal. Que la falsedad es una posibilidad que acecha constantemente a cualquiera de nuestras creencias es un hecho y, como tal, ningún argumento lo puede negar.

Desde luego que Davidson no pretende decir que la naturaleza verídica de la creencia implique que cualquier creencia sea verdadera por el mero hecho de ser mantenida como tal por alguien. Lo que más bien parece querer decir y mantiene en varias ocasiones es que la mayoría de las creencias de un hablante han de ser verdaderas. Esta forma de hablar es seguramente más correcta que la interpretación anterior, pero es extremadamente imprecisa. ¿Qué quiere decir que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas? ¿Supone acaso una forma de contar creencias?[174] La vaguedad de esta afirmación se puede ver en que "la mayoría" puede ser interpretado como todas menos una o la mitad más una, todo

[174] Véase Stroud (1999) y Klein (1986).

esto aplicado a un conjunto que es potencialmente infinito. Decir que la mayoría de las creencias de alguien son verdaderas es un modo de hablar extremadamente vago que requiere mayor precisión para que pueda ser considerado siquiera como una verdadera respuesta al reto escéptico.

En otras ocasiones Davidson ha afirmado como interpretación de la tesis de que la creencia es por naturaleza verídica que el error sólo es inteligible en la medida en que se asuma o suponga una base de creencias verdaderas. Ahora ya no hablaríamos de la ingrata tarea de contar creencias, sino de una base, un trasfondo de verdad (signifique esto lo que signifique) que haría inteligible que pudiéramos cometer errores. La idea que mantendría Davidson en tal caso es que el error sólo es inteligible en la medida en que se presupone una base que sea cierta. Hay un sentido trivial en el que el error depende de la verdad, pues el error sólo se descubre cuando uno cree que está en posesión de la verdad acerca del asunto sobre el que una creencia anterior resultaba falsa, pero no parece ser esto a lo que Davidson está apelando aquí. Davidson lo que mantiene es que para poder estar equivocado en alguna de nuestras creencias hemos de tener *otras* creencias que sí que sean ciertas para poder dar sentido al error, no que la misma creencia cambie de consideración ante nueva evidencia. Davidson pone el siguiente ejemplo de lo que podríamos llamar el “trasfondo de verdad” para la inteligibilidad del error:

> Pensamos que alguien es una bruja en parte porque sabemos que es una mujer y una chismosa. Buscamos la fuente de la juventud, cosa que no podríamos hacer si no supiésemos lo que una fuente es, y la juventud. Miramos a un deslumbrante desierto y pensamos que vemos un lago, pero nuestro error

> depende para su contenido de nuestro rutinario estar en lo correcto cuando vemos un lago. Estas observaciones están destinadas a desactivar las críticas basadas en mi impreciso uso de expresiones como “la mayoría de nuestras creencias”. (Davidson (1999b), 164).

En un artículo anterior Davidson hace una consideración similar:

> Supongamos que creo ver un ratón ocultándose tras una silla. Está claro que podría ser una creencia errónea. ¿Pero sería errónea esta creencia si yo no creyera con verdad que un ratón es un mamífero de cuatro patas o una silla un objeto que está hecho para sentarse? Tal vez. No podemos decir exactamente qué otras creencias verdaderas debo tener para poseer una creencia determinada que sea falsa. Pero parece claro que la identificación de una creencia del tipo que sea, verdadera o falsa, descansa en un trasfondo de creencias verdaderas... (Davidson (1990d), 267)

La verdad es que todos estos ejemplos son difíciles de interpretar y considero que en modo alguno aclaran -a pesar de la opinión de Davidson- lo que significa que la mayoría de nuestras creencias sean verdaderas, o la idea de un trasfondo de verdad. En estos ejemplos se pone como condición necesaria para el error en una determinada creencia la posesión de otras creencias que sean ciertas. Se pone como condición, pero *no se argumenta* en ningún momento la conclusión. Davidson muestra que para que yo pueda cometer el error de creer

en brujas he de poseer previamente el concepto de mujer y chismosa. Davidson muestra que para buscar la fuente de la juventud he de saber lo que es una fuente y lo que es la juventud, o para que me equivoque acerca de la presencia de un ratón en los alrededores he de pensar que es un mamífero a cuatro patas. Estos ejemplos muestran meramente una necesidad conceptual, no requieren en modo alguno que se posean creencias verdaderas sobre esos temas y mucho menos que sean "la mayoría"[175]. Lo que estos ejemplos muestran a lo sumo es simplemente el holismo del significado y de lo mental. Pero del mero hecho de que una creencia dependa de otras creencias o que un concepto lo haga de otros conceptos para tener el contenido que tiene no se sigue que las creencias o conceptos en los que depende deban ser verdaderos, hayan de tener una aplicación real. Y, sobre todo, incluso si es cierto que hay algún grupo de creencias privilegiado que sea verdadero y que de algún modo todas nuestras creencias se basen en último término en él, sigue sin aclarase el sentido en el que Davidson afirma que la mayoría de nuestras creencias son ciertas o que éstas lleguen a constituir un trasfondo de verdad para el resto.

Dejando de lado este hablar impreciso de Davidson, hay otros problemas que hacen que sea difícil hacer uso de su tesis positiva de que la creencia es por naturaleza verídica. De la argumentación davidsoniana se sigue que hay un grupo de creencias especial a las que se refiere Davidson con "la mayoría de las creencias" que no son otras que las creencias perceptivas que adquieren su contenido de las circunstancias mismas en las que se originan. Tal como vimos en el capítulo anterior, el lenguaje es posible debido a su publicidad y ésta era posible a ojos de Davidson porque existen estas creencias que

[175] En esto consiste precisamente una crítica muy temprana a Davidson de C. McGuinn en 1977. En esta crítica y bajo la distinción entre creencias nocionales y relacionales McGuinn afirma que todo lo que muestra Davidson es que, desde un punto de vista nocional, las creencias se necesitan, pero que su principio de caridad no garantiza que las creencias relacionales que involucran objetos externos sean masivamente correctas. Véase McGuinn (1977).

adquieren su contenido en las circunstancias externas sobre las que versan. Es este uno de los principales pilares de la argumentación de Davidson, pero creo que, considerado en positivo, es de poca ayuda. En primer lugar es importante percatarse de que incluso si es cierto que hay un grupo privilegiado de creencias, existe aún un problema epistemológico de gran calado en relación con ellas: la creencia verdadera, por el mero hecho de serlo, no constituye conocimiento. Davidson no afirma que todas las creencias perceptivas sean verdaderas por el mero hecho de serlo. Afirmar tal cosa requeriría de él criterios más precisos para definir lo que es una creencia perceptiva. Considerando los ejemplos que he citado más arriba, al menos dos de ellos (el del lago y el del ratón) corresponden a casos claros de creencias perceptivas. Davidson debería entonces dar un criterio adicional que distinguiera entre las creencias perceptivas verdaderas y las falsas, pues sin dicho criterio afirmar simplemente que las creencias perceptivas son por naturaleza verdaderas parece ser de tan poca ayuda contra el escepticismo como hacerlo de la creencia en general. Para observar esto podemos recordar el ejemplo de Descartes y el barril de manzanas[176]. Si tenemos un barril con manzanas y no disponemos de un criterio que determine cuál de ellas está podrida y cuál no lo está, de nada nos valdrá afirmar que la mayoría no lo están, pues el que salgan o no sanas será una mera cuestión de suerte. Pero, y esto es extremadamente importante, si no somos capaces de descubrir las manzanas podridas y cortar su relación con las sanas, estas últimas corren el peligro de pudrirse como aquellas. En el caso de las creencias, si la apelación a cómo son adquiridas no es suficiente para determinar su verdad y no se arbitra otro criterio para ello, podremos afirmar que se trata de un criterio insuficiente para dar un cierto contenido a la afirmación de que la creencia es por naturaleza verídica.

[176] Descartes (1641), VII Respuesta, 364.

Hemos estado examinando hasta el momento la vertiente positiva de la conclusión antiescéptica de Davidson, la idea de que la creencia es por naturaleza verídica. Y creo haber mostrado que dicha afirmación es vaga, imprecisa y que en modo alguno demuestra siquiera que la mayoría de nuestras creencias sean verdaderas, dejando de lado el hecho de que los criterios que proporciona Davidson son insuficientes, dado incluso que admitamos que haya algunas creencias verdaderas, para determinar cuáles constituyen conocimiento. ¿Significa esto que Davidson no tiene nada que decir contra el escepticismo? Seguro que no. Pero creo que es la vertiente negativa de su conclusión, la afirmación de que todas las creencias de una persona no pueden ser falsas, la que se opone de forma más firme al escepticismo. Esto significa que si la argumentación de Davidson es correcta, el escéptico no puede plantear su escenario de duda radical y global acerca del mundo externo, o de otras mentes. El escéptico nos plantea una posibilidad que hemos de descartar si queremos salvar a nuestras creencias de que sean falsas mayoritariamente. Si los argumentos de Davidson tienen como conclusión que la supuesta posibilidad escéptica no es tal, sus argumentos tendrán al menos como consecuencia que nuestras creencias no tendrán que lidiar con ningún tipo de argumentación que tenga como conclusión ese escepticismo global. Ante dicha posibilidad el escéptico debería revisar sus argumentos debido a que su conclusión es simplemente imposible.

Pero incluso bajo está conclusión negativa es preciso aclarar la naturaleza de la respuesta antiescéptica de Davidson. Davidson no puede demostrar que sea cual sea el conjunto de creencias que se tenga éste haya de ser al menos mínimamente verdadero. En algunas ocasiones parece que Davidson quiere rechazar la posibilidad escéptica como algo

imposible desde un *simple* punto de vista lógico[177]. Así, considerando la posibilidad de que todas nuestras creencias puedan ser falsas, escribe:

> ...a muchos filósofos les ha parecido evidente que si cada una de nuestras creencias acerca del mundo, tomada por sí sola, puede ser falsa, no hay razón alguna por la que todas las creencias no pudieran ser falsas.
>
> Este razonamiento es falaz. Del hecho de que cualquiera de los billetes que tengo en el bolsillo puedan tener el número de serie más alto no se sigue que todos los billetes que tengo en el bolsillo puedan tener el número de serie más alto, o del hecho de que cualquiera pueda ser elegido presidente, no se sigue que puedan ser elegidos todos. Tampoco podría ocurrir que todas nuestras creencias acerca del mundo fueran falsas (Davidson (1990d), 267).

Los ejemplos que pone Davidson son desafortunados pues parecen implicar que el escéptico comete el mismo error que en los ejemplos que él pone, y no es así. Mientras que en el ejemplo de los billetes que Davidson expone la imposibilidad es de tipo conceptual, en el caso de las creencias no es así, pues si bien es cierto que del hecho de que cada una de nuestras creencias pueda ser falsa no se sigue que todas lo hayan de ser, tampoco se sigue que *no* lo puedan ser, al menos como simple posibilidad lógica. Mientras que en el caso de

[177] Como veremos en el próximo apartado, Stroud se basa en que el escenario escéptico es consecuencia de una mera posibilidad lógica para desarmar cualquier intento de concluir su imposibilidad.

los billetes es seguro por mera estipulación que todos no pueden tener el número más alto, o que no todos podemos ser presidente, en el caso de las creencias sí puede suceder que todas sean, desde un punto de vista lógico, al unísono falsas, tal como el mismo Davidson reconoce en su respuesta a Stroud[178].

La argumentación principal a favor de la tesis de que no todas las creencias de un ser pueden ser al unísono falsas se ha de basar, tal como se sugirió en el capítulo anterior, en un *argumento trascendental* al estilo de Kant que examina las condiciones de posibilidad del lenguaje y el conocimiento. Aunque no está claro que haya un conjunto de características que distingan a este tipo de argumentos claramente de otros, estos argumentos tienen en común en su uso contra el escepticismo que intentan mostrar que el escepticismo es una posición que no puede ser planteada de un modo coherente, pues un examen detenido de las condiciones de posibilidad de la posición escéptica muestra su falsedad. Así, por ejemplo, Kant, en su *Refutación del Idealismo*[179], mostraría que para poder hablar de una experiencia interna que no sea puesta en duda en el transcurso de la duda, es necesaria la existencia de una experiencia externa que implicaría la refutación de la posibilidad misma de la duda escéptica. En caso de funcionar, este tipo de argumentos refutaría al escéptico en la misma línea de salida, mostrando que la posibilidad de que nuestros pensamientos sean los que son y al mismo tiempo sean falsos acerca de un mundo externo u otras mentes no es siquiera una posibilidad.

La argumentación de Davidson puede ser reconstruida de un modo similar al kantiano para mostrar que, aunque lógicamente posible, la posibilidad que plantea el

[178] Davidson (1999b), 162. Desde luego que Davidson no utiliza este ejemplo para demostrar que sea imposible un conjunto de creencias masivamente erróneas. Sólo que no se sigue del hecho de que sea posible para cada una de ellas. No obstante, los ejemplos que utiliza parecen dar pie a que el caso de las creencias sea como el de los ejemplos y se trate de una demostración en este sentido fuerte.

[179] Kant (1787), B33.

escéptico nunca puede ser real. La duda escéptica tiene como presupuesto esencial la independencia de lo subjetivo con respecto de lo objetivo, declarando así que las creencias, estados que pertenecen al reino de lo subjetivo, podrían ser exactamente como son y el reino de lo objetivo (sobre el que versan dichas creencias) ser radicalmente distinto a como dichas creencias presuponen que es (o simplemente no ser). La respuesta de Davidson a este reto sería que lo subjetivo sólo puede surgir con relación a lo intersubjetivo y a lo objetivo. Un ser no podría tener lenguaje ni creencias (o mejor, no se las podríamos atribuir) si parte de esas creencias no adquirieran su contenido en las circunstancias que intérprete e interpretado comparten y si no poseyéramos conocimiento de otras mentes. El lenguaje es esencialmente público y el proceso de triangulación esencial a dicha publicidad. Así, la posibilidad escéptica de que alguien pudiera tener un conocimiento subjetivo absolutamente independiente de un mundo objetivo (incluyendo en éste el conocimiento de otras mentes) es una hipótesis que puede ser rechazada absolutamente *a priori*.

Creo en este punto importante señalar que en ambos casos el tipo de escepticismo que se encuentra amenazado por este tipo de argumentos es extremadamente general y, desde luego, no es el escepticismo cartesiano. El escepticismo del genio maligno es demoledor porque no se apoya, al menos explícitamente, en ningún tipo de teoría filosófica, siendo compatible perfectamente con los puntos de vista de Kant y del mismo Davidson. Así, se puede reconocer con estos autores que lo subjetivo-interno no puede sino surgir en convivencia con lo objetivo-externo, pero una vez reconocido esto, nada se opone, pongamos por caso, a que mientras estoy durmiendo[180], un científico loco tome posesión de mi cerebro y lo manipule haciéndome creer lo que no es cierto. Así, hasta ayer noche yo habría utilizado lenguaje de la forma canónica, pero a partir de ahora, y dado que los

[180] El ejemplo es sugerido por Sosa (2003).

contenidos de mis palabras y creencias *ya* estaban fijados, soy fácilmente manipulable. Así, estos argumentos trascendentales no serían de ayuda en este tipo de casos.

Esto no significa que los argumentos trascendentales de tipo kantiano no sean en absoluto de ayuda. Es cierto que la duda del genio maligno o de los cerebros en cubetas puede ser planteada en un escenario kantiano o davidsoniano, pues parecen depender únicamente de la posibilidad de que nuestras creencias sean falsas, posibilidad que no requiere teoría filosófica alguna y, por supuesto, no hay argumento que la pueda evitar. Este tipo de duda sólo imaginaría un caso en el que la posibilidad es real. Sin embargo, el escéptico podría sacar consecuencias filosóficas importantes de dicho tipo de duda que no se siguen de dicho caso. En concreto, se podría pensar que el conocimiento de la realidad es inferencial a partir de representaciones mentales. Nos encontramos así con la teoría de las ideas cartesiana y, sobre todo, con la teoría del velo de las ideas humeana, que se ve seriamente dañada por argumentos como el kantiano o el davidsoniano. Los argumentos trascendentales lo que harían en caso de funcionar sería limitar las perdidas de la batalla, limitar las consecuencias escépticas del genio maligno al negar que de dicha posibilidad escéptica se siga de que hayamos de adoptar una teoría inferencial del mundo externo a partir de lo mental. De tal ejemplo no puede surgir como consecuencia una teoría del conocimiento que haga de lo subjetivo y de su conocimiento el pilar de nuestro edificio cognoscitivo.

Se podría pensar que esto es muy poco, que se trata de una consecuencia antiescéptica de carácter extremadamente general y que apenas evita casos particulares de escepticismo Pero esto no es así. El escepticismo es interesante en la medida en que se pueden sacar consecuencias filosóficas de él. El caso del genio maligno o el del cerebro en la cubeta son importantes en la medida en que pretenden sacar a la luz rasgos importantes

del conocimiento humano. Si una de éstas consecuencias fuera la primacía de lo subjetivo y la derivación del mundo a partir de los propios estados mentales el descubrimiento sería de primera categoría y nos ayudaría a comprender mejor la naturaleza humana, que era precisamente el propósito de Hume. Pero, si de esos ejemplos no se siguen dichas consecuencias filosóficas sino que han de ser vistos y pueden ser interpretados desde una visión el conocimiento y el lenguaje que no hacen peligrar, su relevancia disminuye considerablemente. Además, como veremos al final de este capítulo, aunque estos casos escépticos puedan ser planteados sin presupuesto filosófico alguno, sí que presuponen algo, la existencia del pensamiento, y esto es algo que no tiene derecho a dar por supuesto el escéptico, a no ser que su escepticismo carezca de consecuencia filosófica alguna. Además, cuando dichos casos escépticos van acompañados de teorías filosóficas, la carga filosófica suele estar del lado del defensor del conocimiento que ha de explicar, desde esas tesis filosóficas, cómo podría el conocimiento ser posible. Pero si el escepticismo no va acompañado de dicho contenido filosófico, la carga estaría del lado del defensor de la hipótesis escéptica. Es el escéptico quien debe dar razones para mostrar que la hipótesis es real y por qué nos debería interesar su posición. La pelota estaría así en su tejado.

6.2 Argumentos trascendentales

La crítica de Stroud a los argumentos davidsonianos emparentan directamente al tipo de argumentos que Davidson ofrece contra el escepticismo con el kantiano, pues se centra en "las condiciones para nuestra posesión de las ideas mismas que constituyen el objeto de evaluación epistemológica tradicional"[181]. La conclusión de la argumentación

[181] Stroud (1999), 141.

davidsoniana es que la creencia es por naturaleza verídica, o que la situación de falsedad masiva que necesita el escéptico para hacer inteligible su reto es imposible, una conclusión que se sigue de las condiciones mismas de inteligibilidad de que alguien posea un lenguaje. Uno de los aspectos más interesantes de la crítica de Stroud es que en ningún momento cuestiona las premisas desde las que parte Davidson, sino que las asume. A pesar de que a lo largo de su artículo hace referencia a cuestiones como las tratadas en el punto anterior, éstas no juegan un papel decisivo en la conformación de su crítica. De lo que no está seguro Stroud es que, aceptadas las premisas, la conclusión a la que realmente llegan los argumentos davidsonianos sea la correcta. Stroud ofrece distintos pasajes de la obra de Davidson de los que se derivan dos lecturas de la conclusión antiescéptica de los mismos, que Stroud denomina como fuerte y débil. La lectura débil de la conclusión sería que alguien que interprete con éxito a otra persona no puede hacer esto sin reconocer, desde su propio punto de vista, que las creencias de la persona interpretada son mayormente verdaderas. Ésta parece ser una conclusión de las consideraciones acerca de la interpretación radical que difícilmente puede ponerse en duda. Stroud ofrece varios pasajes en los que esta conclusión parece seguirse[182], pero a renglón seguido señala que otros fragmentos de Davidson parecen ir bastante más lejos para afirmar no sólo que esas creencias son verdaderas desde el punto de vista del intérprete, sino que son verdaderas en general y que poseemos una visión esencialmente correcta del mundo. Esto parece ir bastante más lejos de lo que se afirmaba más arriba, pues pasamos de lo que un intérprete exitoso ha de encontrar en su interpretado para hacerlo inteligible para dar un salto y afirmar la verdad de la mayoría de nuestras creencias, esta vez sin hacer referencia alguna al punto de vista del intérprete radical.

[182] Ídem, 144-5.

Stroud considera que la interpretación fuerte de los argumentos davidsonianos no es implicada por la lectura débil de los mismos, no se sigue de ella. Stroud lo expresa así:

> La admitida necesidad de encontrar principalmente creencias verdaderas entre las creencias que uno atribuye no implica que las creencias que uno atribuye sean realmente verdaderas. Lo que un intérprete exitoso concluye ("La mayoría de sus creencias son verdaderas") es una conclusión que cualquiera debe extraer sobre sus compañeros seres humanos después de haber adoptado el punto de vista del intérprete hacia ellos. Pero no se sigue que "La mayoría de sus creencias son verdaderas" plantee una condición necesaria de interpretación exitosa o de que los seres humanos tengan creencias (Stroud (1999), 146).

Este punto es importante porque, al menos a primera vista, la conclusión que parece realmente refutar al escepticismo es la que viene expresada por la interpretación fuerte, la idea de que la mayoría de las creencias son verdaderas consideradas en tanto que creencias, no desde el punto de vista de la interpretación. Ello conllevaría que la posibilidad escéptica de un fallo masivo se basa en algo que simplemente no puede ocurrir, a saber, que tengamos las creencias que de hecho tenemos y que, sin embargo, éstas puedan ser mayoritariamente falsas. Tal como veremos, Stroud considera que dicha conclusión es imposible de obtener de las consideraciones acerca de la interpretación radical, incluidas las reflexiones davidsonianas acerca del externismo y de la triangulación. Pero –y es aquí en donde encontramos el punto novedoso- esto no ha de ser un problema, porque desde lo que

Stroud llama lectura débil podemos obtener importantes resultados antiescépticos que hagan innecesaria la consecución de la conclusión fuerte.

Antes de pasar a examinar los argumentos que fundamentan estas tesis es importante señalar que Stroud va a ejemplificar con los argumentos de Davidson tesis más generales acerca de la naturaleza del escepticismo y de cómo se le puede vencer. Más en concreto, la posición de Stroud en la consideración de los argumentos de Davidson está basada en consideraciones acerca de los argumentos trascendentales en general, acerca de qué es lo que realmente pueden conseguir tales argumentos y cómo bloquearían al escéptico.

6.2.1 Stroud y los argumentos trascendentales

Stroud escribe en 1968 un influyente artículo titulado "Trascendental Arguments"[183] en el que se examina un tipo de argumentación que, aunque hunde sus raíces de lleno en la filosofía kantiana, habían devuelto a la escena filosófica autores como Austin y principalmente Strawson con su libro *Los límites del sentido*. Estos argumentos prometían algo que, sobre todo en relación con el escepticismo, constituía un importante resultado filosófico: trazar un puente desde lo meramente mental a la afirmación de la existencia de una realidad física y nuestro conocimiento de la misma. Los argumentos trascendentales tienen como objetivo concluir que la negación de conocimiento por parte del escéptico es un sinsentido pues, si fuera correcta la posición escéptica, sería imposible que tuviéramos los estados mentales que tenemos y que pudiéramos formular el mismísimo reto escéptico. Aplicado esto al problema del mundo externo o al de otras mentes, los argumentos trascendentales mostrarían que el conocimiento de los propios estados mentales o del yo

[183] Stroud (1968).

que presupone la duda escéptica serían imposibles sin el conocimiento que se niega explícitamente por parte del escéptico, con lo que la situación en la que quedaría la duda no sería otra que la de derrota.

Stroud no cree que estos argumentos funcionen *en general*, sobre todo cuando lo que intentan demostrar es que poseemos el conocimiento que el escéptico niega que poseamos. Para Stroud, estos argumentos, a diferencia de otros argumentos antiescépticos como por ejemplo los del *caso paradigmático*, no intentan mostrar mediante ejemplos que poseemos el conocimiento que el escéptico niega, sino que lo que intentan es mostrar que la duda escéptica tiene sentido porque presupone el conocimiento mismo que se niega en ella. Este tipo de argumentación no es en modo alguno concluyente a ojos de Stroud, pues el escéptico siempre puede negar que el lenguaje que tenemos tenga sentido, lo cual convertiría al escéptico en alguien aún más poderoso[184]. Pero aún admitiendo que el lenguaje tenga sentido, el escéptico siempre tiene la salida de decir que la presunta verdad objetiva de aquello que se necesita para dar sentido al resto de lenguaje no tiene por qué ser tal, sino que *sólo* necesita ser creída como tal, que tengamos la creencia en su verdad. Stroud lo expresa así:

> ...para cualquier candidato S, propuesto como miembro de la clase privilegiada, el escéptico puede siempre con bastante verosimilitud insistir que es suficiente para hacer el lenguaje posible si nosotros creemos que S es verdadero, o que le parece a todos que lo es, pero que S no necesita realmente ser verdadero. El escéptico distingue entre las condiciones necesarias para un

[184] Stroud (1968), 20.

> uso paradigmático o garantizado de una expresión o enunciado y las condiciones bajo las cuales es verdadero (Stroud (1968), 249).

Señalar algo como condición necesaria de que creamos algo o de que signifiquemos algo con nuestras palabras no es suficiente para demostrar la falsedad del escepticismo. El escéptico puede alegar que tan sólo es necesario que lo creamos. Pero que algo necesite ser creído para dar sentido a otra cosa no implica en modo alguno que ese algo haya de ser verdadero. Que yo necesite creer que existe el mundo externo para que las proposiciones acerca de mis propios estados mentales tengan sentido no significa que haya un mundo externo y que sea tal y como yo lo concibo[185]. De este modo, lo que harían los argumentos trascendentales no sería demostrar la verdad de algo, sino tan sólo la necesidad de que lo creamos así.

Stroud considera que al opositor del escepticismo aún le quedaría una salida para negar los postulados escépticos, que es la de apoyarse en una doctrina verificacionista del significado. De acuerdo con esta doctrina "no es posible para algo tener sentido a menos que sea posible para nosotros establecer si S es verdadera o, alternativamente, que no es posible para nosotros entender nada si sólo conocemos qué condiciones hacen parecer para todos que S es verdadera, pero que son todavía compatibles con la falsedad de S"[186]. Esta apelación a una doctrina verificacionista del significado tiene dos problemas insalvables a juicio de Stroud. El primero es que ella misma es una doctrina filosófica altamente

[185] Sí que se puede afirmar si caemos de lleno en los brazos del idealismo, tal como hizo el propio Kant. Pero caer en esta posición no es en modo alguno una derrota del escepticismo, sino más bien una victoria en toda regla.
[186] Stroud (1968), 24.

discutible y el escéptico puede oponer multitud de argumentos para no aceptarla. Pero el mayor problema es que la apelación a dicha doctrina vacía a los argumentos trascendentales de la función que tenían encomendada y los convierte en meras aplicaciones de dicha doctrina filosófica. Stroud lo expone así.

> Por lo tanto, incluso si tratamos en general con las condiciones necesarias de que haya un lenguaje, parece como si el uso de los así llamados "argumentos trascendentales" para demostrar el carácter autorefutante del escepticismo consistiría en nada más y nada menos que en la aplicación de alguna versión del principio de verificación, y si esto es lo que un argumento trascendental es, entonces no hay nada especial o único en ellos, y ciertamente nada nuevo, sobre su manera de atacar al escepticismo (Stroud (1968), 24).

Interpretados de ese modo, los argumentos trascendentales no tendrían nada que les fuera característico. Por ello, a pesar de que su examen se refiere a textos contemporáneos de su artículo de autores como Strawson o Shoemaker, parece justificada la afirmación de Stroud de que parece que "no estamos tan lejos como podríamos pensar de la Viena de los años 20"[187].

Tal como señala R. Stern[188], el artículo de Stroud convenció a muchos de que los proponentes de argumentos trascendentales se enfrentaban a un dilema poco acogedor: o

---

[187] Stroud (1968), 25.
[188] Stern (2000), 45-6.

bien no hacer uso del principio verificacionista de significado y así quedarse cortos ante lo que debía ser una refutación del escepticismo en toda regla, o bien aceptar el verificacionismo y convertir, como mínimo, a los argumentos trascendentales en redundantes, cuando no en inútiles.

Sin embargo, en varios artículos publicados en la década de los noventa[189], Stroud ha cambiado su estrategia en lo que se refiere a la relevancia de los argumentos trascendentales en su relación con el escepticismo. Esto no quiere decir que Stroud renuncie a las críticas realizadas en su artículo de 1968. Bien al contrario, Stroud considera que el único problema de dicho artículo es que está "muy comprimido" pero que el "dilema básico todavía se mantiene claramente para generar convicción"[190]. Su nueva estrategia es que, aún aceptando el dilema al que se enfrentan los argumentos trascendentales, éstos pueden ser todavía de gran ayuda en la lucha contra el escepticismo. Para ello se inspira en la posición que Strawson mantiene en un escrito de mediados de los ochenta[191]en el que parece renunciar a las aspiraciones metafísicas que se proponía en escritos anteriores como *Los límites del sentido*. Esta nueva posición reconoce, movido por las críticas de Stroud a los argumentos trascendentales, que la aspiración de obtener consecuencias metafísicas desde premisas psicológicas es una tarea imposible. Sin embargo, considera que el tema del escepticismo es un tema completamente "ocioso"[192] desde un punto de vista no sólo práctico, sino filosófico. Desde una perspectiva, como ha señalado M. Williams, plenamente neohumeana[193], Strawson considera que la cuestión propuesta por el escéptico ha de ser vista como algo irreal, como algo que no podemos aceptar debido a una

[189] Véase Stroud (1994) y Stroud (1999).
[190] Stroud (2000), xii.
[191] Strawson (1985).
[192] Strawson (1985), 19.
[193] Williams (1991), cáp. I.

inclinación natural de la que no podemos en modo alguno desprendernos. No son ahora necesarios argumentos filosóficos que demuestren este hecho. Somos invulnerables a la duda escéptica por naturaleza: como mantenía Hume, la naturaleza nos ha hecho lo suficientemente fuertes donde la filosofía nos hacía débiles. Esto no significa para Strawson, siguiendo el espíritu kantiano que inspiró escritos anteriores, que no sea posible una investigación filosófica que produzca argumentos trascendentales, pero éstos juegan ahora un nuevo papel. Los argumentos trascendentales no han de proporcionar "un rechazo razonado al que el escéptico perversamente invita"[194]. Los argumentos trascendentales son todavía posibles, pero ahora este tipo de investigación no tiene consecuencias sobre la realidad, sino que es una investigación interna al propio pensamiento. Así, se trataría de establecer

> un cierto tipo de interdependencia de capacidades conceptuales y creencias: por ejemplo, como se afirmó con anterioridad, que para que la formulación de las dudas escépticas sea posible o, de modo más general, para que el pensamiento autoconsciente y la experiencia sean posibles, debemos tomar, o *creer* que tenemos conocimiento de objetos físicos externos o de otras mentes (Strawson (1985), 21).

[194] Strawson (1985), 21.

Los argumentos trascendentales sólo mostrarían conexiones internas al propio pensamiento, y no tendrían ningún papel antiescéptico, pues "nuestro naturalista repudia la posibilidad de refutar al escéptico"[195].

Stroud valora positivamente el abandono que hace Strawson de las pretensiones metafísicas que previamente atribuía a los argumentos trascendentales, pero ahora rechaza la idea de que la argumentación filosófica no tenga nada que decir acerca del escepticismo, más en concreto que los argumentos trascendentales no tengan nada que decir al respecto. Stroud considera que Strawson cree que no es posible argumentar contra el escéptico por una idea que Strawson comparte con Kant, que es la idea de que "el escepticismo será desarmado a través de una argumentación sólo si puede ser refutado y positivamente probadas las proposiciones que retaría, y por lo tanto puestas fuera de ese camino dañino"[196]. Stroud sostiene que hay dos cuestiones con respecto al escepticismo que han de ser separadas y que Strawson no separa. La primera es la cuestión de la seguridad o invulnerabilidad de nuestras creencias y la segunda si esa seguridad puede ser establecida a través de resultados metafísicos positivos. La primera cuestión hace referencia sólo a una característica de nuestras creencias, mientras que la segunda habla de una característica de nuestras creencias en relación con una realidad distinta de ellas. Al separar estas cuestiones Stroud plantea una nueva posición a medio camino entre los argumentos trascendentales que podemos llamar *ambiciosos*, cuya pretensión sería conseguir resultados metafísicos partiendo de premisas psicológicas, y la prácticamente nula tarea encomendada a la argumentación filosófica contra el escepticismo por Strawson. Aunque los argumentos trascendentales no puedan ofrecernos conclusiones metafísicas, quizá sí que puedan

[195] Strawson (1985), 22.
[196] Stroud (1994), 165.

ofrecernos razones por las que consideremos que nuestras creencias son *invulnerables* al reto escéptico, que hagan de nuestro naturalismo un naturalismo argumentado. En opinión de Stroud estos argumentos ayudarían a establecer una respuesta a la primera pregunta, mostrando cómo las creencias que pone en riesgo el escéptico con su duda son invulnerables a su reto, aunque sin tener como resultado una tesis metafísica acerca de cómo es el mundo y nuestro conocimiento del mismo. Estos argumentos nos ayudarían en su opinión a establecer conexiones dentro del pensamiento que mostraran cómo algunas de nuestras creencias son invulnerables al ataque escéptico no porque haya una demostración de que son verdaderas, sino porque nos es imposible tener las creencias que tenemos y, al mismo tiempo, considerar que éstas puedan ser falsas. Según Stroud nos encontraríamos en una situación similar a la siguiente:

> En este sentido la situación [de invulnerabilidad] es estructuralmente similar a lo que es expresado por la aparente paradójica oración "Creo que está lloviendo, y no está lloviendo". Esto no es algo que alguien pueda decir nunca. Uno no podría presentarlo como algo que uno mantiene como verdadero. Pero esto no es porque lo que se afirma sea algo que simplemente no podría ser verdadero. Es posible para mí creer que está lloviendo cuando no lo está; la falsedad del segundo miembro de la conjunción no se sigue de la verdad del primero. Los dos miembros son perfectamente consistentes entre sí (Stroud (1994), 170).

El tipo de defensa antiescéptica que darían los argumentos trascendentales para Stroud es similar a esta situación. Aunque no demostrarían que tenemos conocimiento efectivo del mundo externo, ni de otras mentes, sí que descubrirían que es psicológicamente imposible pensar que tengamos las creencias que tenemos y que podamos consistentemente creer que no hay un mundo externo de objetos materiales o de otras mentes. Estos argumentos no refutarían en modo alguno al escepticismo, pero sí que mostrarían argumentalmente la poca convicción que los argumentos escépticos generan ante nosotros cuando niegan que no tengamos conocimiento de tales asuntos.

6.2.2 Stroud y la lectura fuerte de Davidson

Dejaré para más adelante la evaluación de esta respuesta al escepticismo ofrecida por Stroud. Volvamos al punto en el que dejamos su examen de los argumentos de Davidson. Como vimos, Stroud descubría que los escritos de Davidson daban pie a hablar de dos interpretaciones acerca de su conclusión antiescéptica. La que llamamos fuerte concluía que era imposible para un conjunto de creencias que éstas fueran falsas de forma global. La segunda interpretación, a la que llamamos débil, ceñía dicho resultado simplemente a lo que podemos creer, de tal modo que sería imposible para *nosotros* interpretar con éxito a alguien y al mismo tiempo considerar que sus creencias fueran mayoritariamente falsas.

Stroud rechaza que de la argumentación davidsoniana (y de cualquiera otra argumentación) pueda seguirse algo así como lo expuesto en la interpretación fuerte, a pesar de que sea la favorecida por el mismo Davidson. Para desmontar esta conclusión fuerte, Stroud examina los argumentos que ofrece Davidson y que parecen ir más allá de la

conclusión débil, más allá de lo expuesto en el caso de la interpretación radical y de su aplicación en ella del principio de caridad. En la sección V de su artículo Stroud examina si la hipótesis del intérprete omnisciente puede ser de ayuda para establecer como consecuencia la imposibilidad de que todas nuestras creencias puedan ser falsas conjuntamente. El examen de Stroud concluye que dicho intérprete es absolutamente innecesario pues no consigue nada más que lo ya expuesto en las condiciones generales de interpretación y no puede atajar las críticas a dichas condiciones generales. Stroud lo expresa así:

> No creo que la invocación de un intérprete omnisciente establezca la conclusión [fuerte] aquí tampoco. Es admitidamente imposible para un intérprete interpretar a hablantes como si estuvieran masivamente equivocados. Pero suponer inteligible o posible para los hablantes estar masivamente equivocados es suponer sólo que es inteligible o posible en general que haya hablantes que tienen creencias sobre el mundo que les rodea que sean todas o mayormente falsas. Suponer que esto es posible no es necesariamente suponer que uno ha llevado a cabo una interpretación de algunos hablantes y ha encontrado que sus creencias son mayormente falsas. Si Davidson está en lo correcto sobre las condiciones de interpretación, esto no puede hacerse... Pero eso solo no descarta la posibilidad abstracta. Ni se concede que pueda haber un

> intérprete que sea omnisciente con respecto al mundo incompatible con que haya hablantes con creencias mayormente falsas. Lo que se descarta es que un intérprete omnisciente haya interpretado a esos hablantes e identificado sus creencias como total o mayormente falsas. Pero eso estaba descartado por la suposición de que uno ha interpretado a esos hablantes, o que cualquiera lo ha hecho (Stroud (1999), 149).

Tal como afirmamos en el tercer capítulo, la hipótesis del intérprete omnisciente simplemente es *innecesaria*, pues todo lo que se puede demostrar con ella se puede demostrar sin su ayuda y, tal como muestra ahora Stroud, todo lo que no se puede demostrar sin ella tampoco se puede demostrar con ella. Todo lo que se puede demostrar con ella es que, si se produce la interpretación, es imposible con tal hecho que descubramos que alguien tiene unas creencias completamente falsas desde nuestro propio punto de vista. Pero eso no implica que, de modo extremadamente general, se pueda descartar la posibilidad de que haya alguien al que no hemos interpretado y que tenga como característica completamente general de sus creencias la falsedad. Da igual si no lo interpreto yo, nosotros, o el intérprete omnisciente. Esta posibilidad existe y es la única que necesita el escéptico para poder plantear su posición[197].

En vista de que el argumento del intérprete omnisciente no aporta nada a lo que la teoría de la interpretación radical puede lograr por sí sola, Stroud pasa a examinar si la tesis fuerte puede ser garantizada por otras condiciones de la interpretación, en particular por el papel que juegan la causalidad y la triangulación en la determinación de las oraciones

[197] Aunque cabría objetar que qué razones tendríamos para atribuirle capacidad lingüística alguna a ese ser.

perceptivas en el proceso de triangulación. En este caso, el contenido de las creencias vendría determinado por las circunstancias que las causaron y, si ese es el modo en el que las creencias perceptivas han de adquirir su contenido, parece que no podemos estar en general equivocados sobre las mismas. Aparte de esto, en el proceso de triangulación estas creencias se muestran como esencialmente básicas, pues el descubrimiento de las mismas implica que les asignemos un contenido que ha de coincidir con la causa común en la que intérprete e interpretado convergen. La cuestión es: ¿proporciona esta apelación a la causalidad una razón para mantener la verdad de este tipo de creencias?

La respuesta de Stroud es negativa. Desde luego que todas las creencias han de tener una causa, y si lo que una oración significara pudiera ser identificado con aquello que la causa de una forma ajena a la comunicación, entonces parece que podría identificarse el contenido de la oración con la descripción lingüística de la causa. Pero esto no puede suceder así, como el mismo Davidson mantiene. Son muchos los candidatos a ser causa del contenido de la creencia en la cadena causal y es por ello que la noción de causa que impera en la interpretación radical ha de ser la de causa compartida, la de la causa en la que intérprete e interpretado convergen. El problema es que esa noción de convergencia implica que no sea una noción de causa pura la que juegue un papel determinante del contenido, sino la atribución mutua de causas entre intérprete e interpretado, lo que nos dirige de nuevo al reino de las creencias, al reino de la intencionalidad. Y en ese reino el escéptico siempre puede plantear de nuevo su reto, se vuelve poderoso. Stroud lo expresa así:

> La causalidad es indispensable, pero la noción de causa juega un papel en la interpretación dentro del alcance de los verbos psicológicos que expresan las actitudes proposicionales de

> intérpretes y hablantes. A interpreta B al tener creencias acerca de lo que causa la emisión de B, y lo mismo hace B con A (Stroud (1999), 153).

Esto significa que la noción de causa no nos es de ayuda para tender el puente necesario entre lo psicológico y el mundo. La noción de causalidad en la interpretación radical davidsoniana se encuentra inmersa en el descubrimiento por parte de intérprete y hablante de aquello que causa sus asentimientos respectivos, pero esto no dice nada acerca de cómo sea el mundo externo, ni permite desechar como imposible que haya un conjunto de creencias mayormente falsas sobre el mismo. Desde luego -de nuevo- si interpretamos a la persona en cuestión es imposible que haya comunicación y que descubramos o consideremos al mismo tiempo que la mayor parte de sus creencias son falsas. Pero eso no significa que *de hecho* la mayor parte de sus creencias sean ciertas. Podría suceder que hubiera comunicación sobre la base de la identificación de lo que hablante e intérprete consideran una causa común -digamos un conejo- y que, sin embargo, tal identificación fuera errónea y sucediera sobre la base de la no existencia en absoluto de conejo alguno en la vecindad. “Que *tomen* como causa común la presencia de un conejo” escribe Stroud, “se requiere para que cada uno signifique que hay un conejo. Y es posible para ello que tomen que eso es así sin que sea así. La presencia de un conejo no se sigue del hecho de que ambos crean que la presencia de un conejo es la causa común de sus emisiones”[198].

Como conclusión de su crítica Stroud afirma que la lectura fuerte no se sigue de las condiciones de interpretación que Davidson propone en sus escritos. Más adelante revisaré si realmente no se sigue de los argumentos de Davidson dicha conclusión y, sobre todo, si

[198] Stroud (1999), 153.

en la defensa que hace Stroud de la posición escéptica frente a dicha lectura el escepticismo sale realmente indemne de la batalla. Argumentaré que no. Ahora, pasaré a exponer las consecuencias que, según Stroud, sí se siguen de la posición davidsoniana y son suficientes para resistir el embate escéptico.

6.2.3 Interpretación radical e invulnerabilidad

Al principio de la sección VII de su artículo Stroud considera probado que la versión fuerte de la conclusión davidsoniana no se sigue de sus argumentos. Esto no significa en opinión de Stroud que Davidson no haya probado algo importante en relación con el escepticismo. En opinión de Stroud la versión débil de la conclusión davidsoniana tiene unas consecuencias importantes, consiguiendo según él un efecto similar a la versión fuerte.

¿Qué efectos tendría la versión fuerte en caso de seguirse de la argumentación davidsoniana? Desde luego no demostrar que tenemos conocimiento. Que la creencia sea por naturaleza verídica no implica que esas creencias constituyan conocimiento y de ese modo no se seguiría la falsedad del escepticismo. Lo que haría la conclusión fuerte sería bloquear al escepticismo "justo al principio"[199]. El escepticismo se basa en la posibilidad lógica de que todas nuestras creencias puedan ser falsas al unísono. Esto no constituye en sí mismo un reto. El reto escéptico surge según Stroud cuando se plantea la cuestión de cómo sabemos que esa mera posibilidad lógica no es real. Si Davidson hubiera demostrado que la creencia es por naturaleza verídica podríamos bloquear la salida del escéptico al campo de juego diciendo que la posibilidad que se contempla no es una posibilidad real. El escéptico estaría, sin percatarse, contradiciéndose al dibujar el panorama de duda general.

[199] Stroud (1999), 155.

Stroud considera que ni Davidson ni nadie puede establecer una conclusión como esa. La posibilidad de que todas mis creencias sean falsas es una posibilidad y ningún argumento puede negarla, salvo negando la objetividad del mismo y cayendo de lleno en el idealismo. Ningún argumento puede, partiendo de premisas meramente psicológicas, establecer la imposibilidad lógica del escenario escéptico. Sin embargo, Stroud no considera que para realizar un bloqueo de la posición escéptica necesitemos una argumentación que realice la imposible tarea de establecer un puente entre lo mental y lo físico. Para él la tarea estaría hecha si se mostrara de modo suficientemente general que buena parte de las creencias que el escéptico pone en duda son invulnerables a dicho reto escéptico. Que sean invulnerables no significa que se niegue la posibilidad de que todas mis creencias puedan ser falsas al unísono. Esa posibilidad existe y es imposible de contrarrestar. Pero eso no significa que sea una posibilidad que pueda considerarse consistentemente como real de las creencias que tenemos. Veamos la reconstrucción que hace Stroud de la argumentación davidsoniana y cómo funciona con relación al escéptico.

Davidson habría mostrado en el caso de la interpretación radical que la atribución de creencias es por naturaleza una tarea que necesariamente supone la adscripción de verdades. Esto significa que es imposible atribuir, al menos en los primeros estadios de la interpretación, creencias a alguien sin considerar al mismo tiempo que estas creencias son verdaderas, al menos desde nuestro propio punto de vista. Por otra parte, el reto que propone el escéptico presupone que vamos a examinar no *cualquier* conjunto de creencias considerado en abstracto, sino las creencias que *de hecho* tenemos. Así, lo que el escéptico estaría manteniendo es que podemos tener las creencias que tenemos y que éstas sean mayormente falsas. Pero esto es precisamente lo que no podemos hacer en opinión de Stroud. La posibilidad escéptica tiene dos partes. La primera es que partamos de las

creencias que tenemos y la segunda que sea posible para nosotros considerar a esas creencias en su mayor parte falsas. Y eso es algo que no podemos hacer. Nos encontraríamos en una situación similar a la que consideramos de creer que estaba lloviendo y afirmar que no estaba lloviendo al mismo tiempo. Se trataría de una imposibilidad psicológica que explicaría por qué no podemos tomar en serio el reto escéptico, por qué somos invulnerables al mismo. Stroud lo expone así:

> Para cualquier conjunto específico de creencias que consideremos que poseemos, la pregunta "dado que la verdad de esas cosas que creemos no se sigue simplemente de nuestras creencias, ¿cómo sabemos que no son todas o en su mayor parte falsas?" no presenta una amenaza seria general. No porque no pudiéramos posiblemente dejar de estar en lo correcto en cualquier grupo de creencias que sucediera que pudiéramos tener. Y no porque pudiéramos determinar, de algún modo distinto que adquiriendo creencias, que nuestras creencias son en su mayor parte verdaderas. No puede haber una amenaza general porque nuestro considerar las creencias específicas atribuidas sobre las que nos estamos cuestionando garantiza que encontremos que esas creencias son en su mayor parte verdaderas. Nuestra posesión de las mismas y que sean todas o su mayor parte falsas no es una posibilidad que pudiéramos creer que es real, luego no es una posibilidad sobre la que podamos

> estar presionados para explicar que no es real (Stroud (1999), 157).

La invulnerabilidad de nuestras creencias hace que no podamos considerar la duda consistentemente y por tanto bloquear al escepticismo en la mismísima línea de salida. Desde luego, que no podamos considerar esa posibilidad no tiene como consecuencia que venzamos al escepticismo, pues no mostramos que el escéptico esté equivocado en mantener la posibilidad de que un conjunto de creencias sea falso. Pero eso no ha de ser un problema, pues la lectura fuerte de Davidson tampoco lo hacía. El escepticismo, como su opuesto, la afirmación general del conocimiento, comparten un espacio común: la posibilidad de ocupar un lugar *desenganchado* epistemológicamente desde el cual evaluar todas nuestras creencias de un golpe. Si no es posible ocupar dicho lugar, si sólo puedo jugar al juego epistemológico desde las creencias que poseo y atribuyo, no me puedo plantear esa cuestión epistemológica porque teniendo las creencias que tengo sólo puedo considerarlas verdaderas. Esto, de nuevo, no constituye una victoria ante el escéptico, sólo muestra la falta de convicción de sus argumentos.

Tal como he dicho, la conclusión que Stroud extrae intenta mostrar por qué el reto escéptico no causa convicción en nosotros y cómo podemos dejar de considerarlo "justo al principio". Esto no significa que podamos, como Kant, establecer una teoría positiva del conocimiento. Stroud considera que ni se puede hacer tal cosa ni se sigue de las consideraciones epistemológicas de Davidson la afirmación de que todas nuestras creencias sean en general verdaderas. De hecho, cita un fragmento de Davidson[200] en el que Davidson

[200] Davidson (1991). En Davidson (1999h), 31 encontramos una descripción del propio Davidson que viene a coincidir con la posición defendida por Stroud.

parece oponerse a la existencia de un punto de vista desenganchado de las creencias que tenemos. Al decir Davidson que la base social del pensamiento es inexcusable para la existencia del mismo y que no hay nada fuera del estándar social desde el que juzgar la objetividad, Stroud considera que apoya su apuesta por lo que hemos llamado la conclusión débil y que si no hay ningún patrón externo desde el que juzgar la objetividad de nuestro conocimiento la cuestión simplemente no se plantea. El escepticismo de esta manera no sería refutado, sino bloqueado en la mismísima línea de salida.

6.3 Evaluación de los argumentos de Stroud

Davidson ha respondido a las objeciones de Stroud en un intento de mostrar que de su posición se sigue algo más que la mera invulnerabilidad psicológica de la que habla Stroud. Antes de pasar a considerarlas y ver si es posible un rescate de la tesis fuerte davidsoniana acerca de la imposibilidad de que la mayoría de nuestras creencias sean falsas, me gustaría evaluar la fuerza antiescéptica de la lectura débil de Stroud.

Se podría pensar que esta lectura débil es, tal como su nombre indica, demasiado débil. Que el objetivo de los argumentos trascendentales ambiciosos vaya dirigido a demostrar la verdad de la tesis que se considera necesaria y que el objetivo de los argumentos trascendentales modestos sea simplemente demostrar la imposibilidad de creer consistentemente algo podría indicar que los argumentos trascendentales modestos son simplemente reconstrucciones realistas de los argumentos trascendentales ambiciosos que muestran a las claras simplemente que el escepticismo es invencible. El cambio de ambicioso a modesto tendría un precio epistemológico importantísimo.

Sin embargo, esto no tiene por qué ser considerado así. C. Hookway, en un instructivo artículo[201], ha señalado que el cambio de objetivo en los argumentos trascendentales va acompañado de un cambio de estrategia antiescéptica. Hookway distingue entre dos formas de responder al escepticismo. En la primera, los epistemólogos son vistos como "miembros del servicio de rescate"[202]: la tarea es rescatar al escéptico de su juicio negativo en torno al conocimiento y persuadirle de su error. Esta tarea es extremadamente difícil, como reconoce el mismo Hookway, pues el material con el que contamos es racionado por el propio escéptico y no podemos elegirlo nosotros mismos. Así, escribe Hookway:

> ...la idea de que alguien en esta posición [la del escéptico] vaya a abandonar el cogito y abrazar en su lugar la teoría de la interpretación de Davidson o una teoría externista del contenido como línea vital es simplemente absurdo (Hookway (2000), 175).

Pero no es ésta la única forma de ver al escéptico. Aparte de verle como alguien que reclama ayuda para salir de su posición escéptica, el escéptico puede ser visto como alguien que pretende atraernos hacia su posición. Sus razones para dudar son razones para *hacernos* dudar. La cuestión está en que si no podemos rescatarle, al menos podríamos intentar mostrarle por qué no podemos tomar en serio su posición o mostrarnos a nosotros mismos por qué su reto ha de ser considerado como irrelevante.

[201] Hookway (2000).
[202] Hookway (2000), 175.

En cierto sentido esta segunda forma de enfrentarnos al escepticismo es o debería ser previa a la primera. Sólo cuando considero que el reto escéptico ha de ser tomado en serio es cuando necesito darle una respuesta, necesito refutarlo, asumir funciones de *servicio epistemológico de rescate*. Pero si muestro que, incluso *asumiendo* la pobreza de recursos que me permite el escéptico, nunca me podré encontrar en posición de tener las creencias que tengo y considerar que sean todas o en su mayoría falsas, entonces no necesitaría *adicionalmente* refutar su posición. Desde luego que lo podría intentar, pero no sería necesario hacerlo.

Cuando se tiene la sensación de que la reconstrucción de Stroud de la posición davidsoniana es muy poca cosa para enfrentarnos al escéptico, se hace desde la consideración del hermano vigoroso de los argumentos trascendentales modestos. El objetivo de dichos argumentos ambiciosos es refutar al escéptico, intentar salvar el escándalo filosófico al que se refería Kant en la *Crítica de la razón Pura*. Vistos desde esa perspectiva, los argumentos modestos no son de ninguna ayuda. Más bien son un mero reconocimiento de que los argumentos de ese tipo nunca cumplirán la tarea que tenían encomendada. Pero el paso de la verdad a la creencia como objetivo de estos argumentos va acompañado en una posición como la de Stroud de un cambio en el modo de concebir el enfrentamiento con el escéptico. Ahora no se le intenta refutar, sino mostrarle que la posibilidad meramente lógica en la que sea apoya es una posibilidad que, dadas las creencias que tenemos y que atribuimos a los demás, será imposible considerar nunca como posible. Estos argumentos son absolutamente *defensivos*. No tratan de justificar como sus hermanos vigorosos que haya un mundo externo o que tengamos conocimiento efectivo del mismo; sólo que no podemos dejar de creer que tal mundo no exista. No afirman que todas

nuestras creencias sean de hecho verdaderas; sólo que nunca estaremos en posición de considerar consistentemente que puedan ser todas falsas (el escéptico tampoco).

Davidson, en su respuesta a Stroud, parece preso de la idea de que la única forma en la que su argumentación podría oponerse efectivamente al escepticismo es a través de una refutación. En ningún momento parece considerar en su respuesta que la lectura que hace Stroud pueda resultar de algún modo útil contra el escepticismo. A pesar de admitir que ha vacilado entre definir su estrategia antiescéptica como una refutación o una disolución del problema escéptico, piensa que, en cualquier caso, de su argumentación se sigue que "tenemos una concepción básicamente correcta del mundo que nos rodea"[203]. Parece que sólo desde ahí se puede luchar contra el escéptico y no con nada menos que eso.

No obstante su respuesta está llena de concesiones. Davidson reconoce que el escepticismo no se puede probar como falso en casos particulares, ni siquiera que sea lógicamente imposible que la mayoría de mis creencias sean mayoritariamente falsas. Davidson lo admite así:

> Nunca he pensado que no podamos estar muy equivocados sobre lo que sucede a nuestro alrededor en un momento u otro; no son necesarios cerebros en una cubeta o científicos locos para demostrar esto. Pero podemos estar masivamente equivocados sólo sobre un mundo que ya hemos experimentado, sobre cuyos rasgos principales o más o menos últimos estamos en lo cierto (Davidson (1999b), 164).

[203] Davidson (1999b), 163.

Vimos en la primera parte de este capítulo las dificultades para presentar de forma clara la idea positiva de que la mayoría de nuestras creencias sean verdaderas y cómo parecía que la única posibilidad era considerar su conclusión de un modo enteramente negativo –no es posible que la mayoría de nuestras creencias sean falsas. Si se admite ahora que esto último es una posibilidad, ¿qué se quiere decir con que tenemos una visión correcta del mundo? La idea fundamental aparece en este fragmento. Podemos estar masivamente equivocados sólo acerca de un mundo que hemos experimentado correctamente con *anterioridad*. Davidson admite la posibilidad que vislumbra Stroud de que pueda haber comunicación sobre la base de una identificación errónea de las causas de las creencias que se atribuyen mutuamente intérprete e interpretado. Pero plantea la cuestión acerca del *origen* de dichos conceptos, acerca de en qué circunstancias fueron adquiridos. A pesar de que, en un momento dado, uno puede estar masivamente equivocado (y no sólo uno, sino todos) acerca de lo que ocurre a su alrededor, esto únicamente puede ocurrir si se ha aprendido el lenguaje en las condiciones adecuadas, condiciones en las que las causas de las emisiones del hablante constituyen el contenido de sus creencias y las convierten en verdaderas. El dictum de que la creencia es por naturaleza verídica se traduciría en algo así como que sólo podemos estar masivamente equivocados si antes (en su origen, en algún momento) hemos estado masivamente en lo cierto. O, tal como lo expresa Davidson:

> Lo que propongo es una forma modesta de externismo. Si nuestro pasado –los procesos causales que dieron a nuestros pensamientos y palabras el contenido que tienen- hubiera sido

> distinto, esos contenidos hubieran sido distintos (Davidson (1999b), 165).

En este punto hay que observar el movimiento que hace Davidson desde las condiciones de la interpretación radical y del principio de caridad hacia la cuestión del origen del lenguaje y las condiciones de su aprendizaje. La idea es que la duda ha de estar limitada, al menos en el caso en el que algunas de nuestras creencias adquieren su contenido. Se puede estar equivocado acerca de muchas cosas, por ejemplo, del color de la nieve. Pero las condiciones en las que se aprende el lenguaje no pueden ser puestas en duda por parte del aprendiz. Cuando se nos enseña qué es la nieve y cuál es su color se hace desde el reconocimiento por parte de maestro y aprendiz de unas circunstancias externas que, al menos en los primeros momentos, dotan de contenido la oración aprendida. Un caso como éste de triangulación es básico para que sea posible el lenguaje. No sólo ha de haber un mundo externo con un papel estelar en la configuración del lenguaje, sino que además este mundo ha de ser compartido y juzgado del mismo modo en el aprendizaje del lenguaje para que se pueda hablar de usos correctos e incorrectos del mismo. Si esto no fuera así, la historia escéptica no tendría posibilidad siquiera de ser formulada, pues el contenido por ella presupuesto no sería posible.

Llegados a este punto hay que ser extremadamente cuidadoso en la interpretación de lo que dice Davidson. En mi opinión, este movimiento de Davidson, al menos tomado como argumento *contra* el escepticismo, es inútil. Davidson no se percata de que la apelación a la causalidad en el caso de la triangulación no le sirve de ninguna ayuda ante el escéptico si su propósito es refutarle. Tal como advirtió Stroud, la apelación a la causalidad en el proceso de triangulación tanto en el caso del aprendizaje de un lenguaje como en el

caso de la interpretación radical es una apelación a una noción que se halla incluida dentro del alcance de verbos intencionales, no es una idea donde la causalidad nos conecte directamente con el mundo. El intérprete *cree* que la causa del asentimiento del hablante es determinada cosa y el hablante *cree* que la respuesta del intérprete viene causada por el mismo acontecimiento que él juzga como cierto. La idea de que sólo una creencia justifica a otra creencia hace imposible apelar a la causalidad en la triangulación como refutación del escepticismo. Algo más se necesita para ir más allá del mero compartir de creencias.

Se podría pensar que la crítica que hace Davidson al representacionismo podría ser de ayuda en este punto. Esto sería así si se mostrara que una epistemología que se apoyara en representaciones mentales haría imposible la aparición del lenguaje. Pero Davidson no muestra esto. A lo sumo Davidson muestra que el apoyo en representaciones mentales constituye un camino recto hacia el escepticismo. Pero esto no es una refutación del representacionismo ni del escepticismo, sólo una muestra de cuáles son sus indeseables consecuencias. Davidson ofrece un modelo con su externismo modesto, más razonable si se quiere, acerca de cómo puede ser posible el lenguaje. Pero no muestra que otros modelos sean imposibles. Si Davidson pudiera mostrar que el lenguaje es sólo posible en el caso que se abrace su externismo modesto, entonces podría refutar al escéptico, pero como no lo hace, nada en su trabajo filosófico puede considerarse como una refutación o bloqueo efectivo del escepticismo.

¿Quiere decir esto que Davidson no tiene absolutamente nada más que ofrecer contra el escepticismo? En mi opinión sí que se puede formular una importante posición antiescéptica desde la obra de Davidson, aunque tal formulación no sea en sentido estricto ni una refutación o disolución de la posición escéptica, ni siquiera un bloqueo de su problemática. Antes de pasar a considerar esta reconstrucción me parece importante volver

a la solución de Stroud para ver si ésta realmente puede resolver, aunque en el modo peculiar expuesto por Hookway, el problema escéptico. Según Stroud, las condiciones de atribución de creencias descritas por Davidson no han de ser entendidas como una refutación del escepticismo, sino más bien como un bloqueo de la posición escéptica. Considera que la conclusión que Davidson obtiene en su investigación de estas condiciones de interpretación acerca de la naturaleza verídica de la creencia no se sigue. Aún así Stroud considera que es posible hallar gran fuerza antiescéptica en el trabajo de Davidson acerca de estas condiciones de interpretación, pues, aunque no se siga esa conclusión fuerte de su trabajo, tampoco es necesaria para cumplir el objetivo de bloquear al escéptico en la línea de salida. El escéptico ha de mostrarnos no que la posibilidad escéptica es una posibilidad, cosa que se reconoce como tal por el mero hecho de que poseer una creencia no implica su verdad, sino que es una posibilidad que puedo considerar real para las creencias que ahora poseo. Y esto no lo puede hacer según Stroud, pues las condiciones de atribución de creencias convierten en imposible la tarea de afirmar al mismo tiempo que poseo dichas creencias y que éstas son falsas. Como esto ni siquiera es una posibilidad, el escéptico quedaría bloqueado según este autor en la mismísima línea de salida.

La idea de bloquear al escéptico justo al principio es una idea prometedora, aunque otra cosa es que las reflexiones de Stroud puedan llevarla a cabo. Lo primero que hemos de observar es que Stroud obtiene el resultado antiescéptico de la obra davidsoniana utilizando únicamente los mimbres proporcionados por la interpretación radical, sin hacer referencia alguna a las razones del externismo davidsoniano ni a sus reflexiones acerca de la posibilidad de la aparición del lenguaje. Tampoco hace uso en absoluto de las críticas que Davidson realiza a la concepción tradicional de lo subjetivo y a la idea de que haya representaciones. Podemos afirmar que parte de lo que llamamos con Ramberg en el

capítulo quinto el proyecto *conservador* davidsoniano en el que el pensamiento es algo *dado* y en el que se produce el estudio de cómo descifrar los pensamientos de otro. El problema que tenía este proyecto es que, por sí solo, era extremadamente débil ante el escepticismo y esta debilidad es algo que hereda asimismo la lectura que hace del mismo Stroud. ¿En qué consiste exactamente la invulnerabilidad de nuestras creencias en la lectura de Stroud? Parece que a esta pregunta se puede responder al menos desde dos puntos de vista, desde el punto de vista del escéptico que intenta hacernos dudar y desde nuestro propio punto de vista como agentes a los que se está intentando hacer dudar. Desde el punto de vista del escéptico o de otras personas que intenten interpretarnos, lo máximo que se seguiría de la posición de Stroud es que, si fuéramos cerebros en una cubeta y alguien nos tuviera que interpretar radicalmente, éste no podría descubrir por un lado que tenemos las creencias que tenemos y al mismo tiempo considerarlas falsas. En ese sentido seríamos invulnerables. Pero el escéptico no tiene por qué aceptar que el caso de la interpretación radical sea paradigmático, al menos en el sentido de que se deba partir de él para descubrir las creencias del cerebro descarnado. Podría suceder que nuestra habla estuviera fijada de antemano junto a los estados cerebrales asociados y, desde ese punto de vista, se nos podría interpretar sin problemas y al mismo tiempo considerar que nuestras creencias eran falsas con respecto a aquello que de hecho las causaban. Desde este punto de vista del intérprete, y dado que el pensamiento está ahí de antemano, nuestras creencias no son invulnerables en absoluto. De este modo, y con esos mimbres, no se puede acusar al escéptico de no poder plantear jamás su reto sin añadir nada más al caso de la interpretación radical.

¿Qué decir de nuestro propio caso, del caso del agente interpretado? La invulnerabilidad parece quedar reducida a nada más que a una mera imposibilidad psicológica que en nada puede bloquear al escéptico. La manera de bloquear al escéptico es

mostrarle que su posibilidad no es una posibilidad real, esto es, la lectura fuerte de los argumentos de Davidson, no que no me la pueda creer en un espíritu humeano. Desde luego que si creo A, B, C etc. es porque considero verdaderos esos asuntos y, sin pruebas ulteriores, es claro que no cambiaré mi opinión al respecto. Pero lo que hace el escéptico es, *precisamente*, darme esas razones, esos motivos con sus historias escépticas. Las historias escépticas tienen precisamente ese propósito, invitarme a dudar, darme razones para dudar. Si no le boqueo en el sentido de mostrar que aquello que dice no es una posibilidad, mi invulnerabilidad psicológica es simplemente inútil.

Apelar a la invulnerabilidad es inútil contra el escéptico, sea cual sea el punto de vista desde la que la evaluemos. El escéptico no necesita apelar a un lugar desenganchado para poner en duda todas mis creencias. Lo único que necesita el escéptico es que el pensamiento esté ahí, dado. Si se le concede esto, su historia escéptica puede arrancar sin ningún tipo de problema, la verdad del contenido de mis creencias está garantizada. Aplicado al caso del conocimiento, la invulnerabilidad no es de ayuda: a lo sumo explica una mera imposibilidad psicológica[204].

Creo que en este punto en el que conviene detenernos. Visto lo visto, parece que la batalla ante el escéptico está perdida. Si el escéptico tiene el derecho debido a la naturalidad de su duda a racionar y repartir del material epistemológico disponible, no habrá nada,

[204] Stroud aplica la invulnerabilidad no sólo a la posibilidad de considerar como falsas a la mayor parte de nuestras creencias, sino que también aplica el término a conjuntos de creencias que no pueden ser reducidas a otras y no pueden mostrarse como falsas o eliminables con respecto de una verdadera realidad. Esto es lo que hace Stroud en su libro *La búsqueda de la realidad* (Stroud 1999a). En ese libro Stroud examina lo que denomina el proyecto metafísico desenmascarador, el proyecto de descubrir, dentro de las creencias que tenemos, cuáles de ellas representan correctamente la realidad y cuáles no. Las candidatas tradicionales a ser eliminadas de entre esas creencias del mundo son las referidas a los colores, y Stroud examina si eso puede ser hecho. La conclusión de Stroud es que el metafísico desenmascarador no puede atribuirme esas creencias y, al mismo tiempo, considerar que sean falsas. Las creencias sobre colores no pueden ser eliminadas de nuestra visión del mundo por alguien que me las atribuya como en el caso del desenmascarador metafísico. Eso no significa que esas creencias realmente pertenezcan al mundo, ni tampoco que no lo hagan: sólo son invulnerables al proyecto de desterrarlas como falsas de nuestra visión del mundo por parte del metafísico desenmascarador.

absolutamente nada, que hacer contra sus tesis. También parece que la filosofía de Davidson no parece capaz de producir ningún argumento que refute o bloquee dicha posibilidad. ¿Quiera esto decir que ahí acaban las posibilidades? A mi parecer no. En mi opinión cabe una tercera posibilidad que consiste no tanto en tratar de desacreditar la posición escéptica como en tratar de mostrar que la posición escéptica se apoya en supuestos filosóficos altamente cuestionables que no es necesario compartir. Esta posición será la que rastrearé en la última parte de mi trabajo.

6.4 La tercera vía davidsoniana

El escepticismo global reta de un modo lo suficientemente general la posibilidad misma del conocimiento teniendo como consecuencia la idea de que todas o una gran mayoría de nuestras creencias acerca de un determinado dominio –sea este el mundo externo, las otras mentes, los contenidos de la propia mente o los tres al unísono- podrían ser exactamente como son y, sin embargo, ser falsos. Esto se hace desde la base o bien de argumentos o bien de escenarios que hacen posible o factible dicha conclusión. Quizá el caso del Genio Maligno de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes sea el caso que mejor ponga de manifiesto la posibilidad escéptica. En él se plantea la posibilidad de que existiera un ser extremadamente poderoso que, de modo mágico, pudiera manipular nuestra -mi- mente de tal modo que todos mis pensamientos fueran desde nuestra -mi- perspectiva tal y como son ahora pero que fueran falsos con respecto de un supuesto mundo externo. La cuestión epistemológica que se plantearía es cómo sé yo que no me encuentro en dicha situación, cómo sé que todas mis creencias no son, de hecho, falsas.

En el tercer capítulo de este trabajo vimos como M. Williams nos invitaba a considerar lo que él creía que era el modo correcto de enfrentarse al escepticismo, que no era otro que el dar un diagnóstico teórico del mismo. El diagnóstico teórico de Williams se apoyaba en la idea de que la posición escéptica no era natural, y esto en el sentido de que se basaba en ideas filosóficas controvertidas que no teníamos por qué aceptar[205]. Estas ideas eran, según Williams, el fundamentismo y el realismo epistemológico y convertían al problema escéptico en un problema de filósofos generado por filósofos. De ahí que el problema escéptico provoque tan poca convicción en el mundo no filosófico y tenga como final un "¡venga ya!". Tal como dije, esta estrategia me parecía esencialmente correcta ante el escepticismo, y el único punto en el que difería era en la lectura que Williams hacía de Davidson no queriendo ver en él a un posible defensor de dicha estrategia. Williams afirma que Davidson sólo sería útil "después de que hemos visto nuestro camino más allá de las tradicionales preocupaciones escépticas"[206]. Desde mi punto de vista, Davidson estaría ofreciendo un diagnóstico similar al de Williams, centrándose sobre todo en una determinada concepción del pensamiento y de la subjetividad.

Antes de pasar a esbozar el tipo de diagnóstico que creo que encontramos en los escritos de Donald Davidson me gustaría volver a mencionar la distinción hecha por Ramberg que ha de resultar crucial para entender convenientemente este punto[207]. La distinción que hay entre un proyecto davidsoniano *conservador* y otro que Ramberg califica

---

[205] Stroud, en un artículo en el que responde al libro de Williams (Stroud (1996)), muestra cómo el escepticismo no tiene por qué ser formulado desde posiciones fundamentistas, siendo estas posiciones más bien una consecuencia del escepticismo que un presupuesto. La formulación del escepticismo depende más de generalizar un caso en el que uno se encuentra en las mejores condiciones para decidir si ese caso constituye conocimiento o no y en el que, sin embargo, se ve impedido a llegar a esa conclusión. Desde luego, asumir posiciones fundamentistas supone desde el comienzo un suicidio epistemológico, pero el escepticismo no sería tanto un consecuente como un antecedente del mismo.

[206] Williams (1991), 316.

[207] Véase el quinto capítulo de este trabajo.

como *radical*. La diferencia entre ambos proyectos estriba en la perspectiva adoptada acerca de la consideración y existencia de la intencionalidad. El proyecto conservador davidsoniano da por supuesta la existencia de la intencionalidad como algo *anterior* a la interpretación radical misma. Está intencionalidad es supuesta en el intérprete radical, por supuesto, pero también en el interpretado, al cual se le concibe como alguien en el que el pensamiento está ya presente, siendo el único problema cómo desentrañarlo. Por su lado, el proyecto radical davidsoniano habla de las condiciones de posibilidad de la intencionalidad y del lenguaje sin darlos por supuestos. En este segundo caso se describen las condiciones del pensamiento a través de la metáfora de la triangulación, no dando tanto por supuesta su existencia sino explicando sus condiciones de posibilidad.

La diferencia entre ambos proyectos es importante en la medida en que enfocan el problema del escepticismo también de forma distinta. El proyecto conservador comparte con el proyecto escéptico un rasgo que le hace fundamentalmente débil ante él: su concepción de la subjetividad. Da por supuesto el pensamiento como algo dado y esto tiene como consecuencia la concepción del pensamiento como independiente del proceso mismo de la interpretación radical. Es por esta razón por la que Davidson, en "Verdad y conocimiento", se plantea la posibilidad de que un hablante malinterprete a otro asignándole falsas causas a sus estados mentales y palabras, o que contemple la posibilidad de que haya comunicación sobre la base de la falsedad. El pensamiento está *ahí* esperando a ser desentrañado y hay que ofrecer una razón al escéptico para que su historia no sea posible. El argumento del intérprete omnisciente es un intento de ofrecer una razón tal, pero, como vimos, se trata de una mala razón contra el escéptico.

El proyecto radical davidsoniano que viene caracterizado por el caso de la triangulación no da por supuesta la existencia del pensamiento de forma independiente al

proceso mismo de la interpretación radical. La existencia del pensamiento se hace depender de la interacción entre los seres que se comunican, en la convergencia de sus emisiones en rasgos destacados del entorno que les rodea. ¿Cuál sería entonces la principal acusación contra el escéptico desde este punto de vista radical? El problema del escéptico es que las historias que nos cuenta para dar crédito a la posibilidad que pretende que contemplemos son historias que, lejos de estar exentas de presuposiciones filosóficas, están cargadas de las mismas y sin las cuales no sería posible plantear su cuestión. La idea que subyace a todos los intentos de mostrar la posibilidad del escepticismo global es que el pensamiento está ahí presente desde el principio, los significados de las palabras están ya fijados y asumidos y lo que se intenta hacer es desvincular el significado de las oraciones de las circunstancias que las dotarían de significado en los casos normales. En estos ejemplos entendemos perfectamente a la mente descarnada, aunque todas sus palabras se encuentren desvinculadas de las circunstancias en las que éstas adquirirían *normalmente* su contenido. Cuando el cerebro en la cubeta nos dice –de la forma que podamos imaginar- que hace un bonito día nublado, entendemos perfectamente sus palabras, nuestras mentes se trasladan al escenario por ellas descrito, pero después nos percatamos que ese escenario no es tal y que la mente descarnada se encuentra en un contexto en el que aplica erróneamente sus palabras a meros estímulos eléctricos.

El problema es: ¿cómo alguien, incluido el mismísimo genio maligno, podría estar alguna vez en la situación de descubrir un hecho tal? El presupuesto que comparte el escéptico con el proyecto davidsoniano conservador es precisamente que el pensamiento no se pone en juego en su historia, está presente desde el principio en ella y simplemente se aborda la cuestión de si podría suceder que estos pensamientos fueran globalmente falsos. Asumir esto es asumir demasiado. Se asume que las palabras tienen el significado que

tienen y que obtienen su significado de las circunstancias usuales. Se asume además que en la cadena causal que va desde el objeto a la expresión lingüística por parte del sujeto del pensamiento, podemos cortar por un punto dado la cadena, cambiar alguna de las causas por otras que, supuestamente, tienen las mismas consecuencias que la causa original y, por último, se nos reta a poder diferenciar entre el escenario escéptico y el escenario original. Lo que vendrían a apuntar los argumentos davidsonianos es que el escéptico no tiene derecho a apelar al pensamiento como algo dado en sus historias sin una *historia* que contar acerca de su posibilidad. Davidson tiene una posición al respecto en la que dice que ninguna criatura puede contar como sujeto de intencionalidad si no es en la medida en que interactúa con otras mentes y comparte con el interpretado un mundo en el que convergen sus emisiones lingüísticas. Tal como vimos esta explicación de las condiciones del pensamiento hacían posible la convivencia de los elementos subjetivo, intersubjetivo y objetivo que caracterizan a nuestro conocimiento. La pregunta es: ¿dispone el escéptico de una explicación similar?

El escéptico *puede* disponer de una historia sobre el origen del pensamiento. Lo que no está tan claro es que dicha historia sea una historia libre de presupuestos filosóficos, más en concreto libre de apelar a representaciones mentales, sobre todo porque Davidson ofrece una historia en la que explica el mismo hecho sin referencia a dichas representaciones mentales. ¿Por qué esto último ha de ser importante? Lo es principalmente porque, aunque los argumentos de Davidson no refuten ni bloqueen la posición del escéptico, lo que sí mostrarían es que el problema del escéptico es precisamente *su* problema, no necesariamente el nuestro. No se trata de que no aceptemos el problema escéptico por una mera imposibilidad psicológica como en el caso de Stroud. Se trata de afirmar que el escéptico tiene unos presupuestos epistemológicos y que no llega a ellos a través de

consideraciones filosóficamente asépticas. El presupuesto fundamental es, desde luego, la idea de que la mente representa al mundo y que a lo que realmente tenemos acceso es a dichas representaciones, no al mundo supuestamente representado. Asumen que el conocimiento subjetivo tiene una independencia de lo que ocurre en el mundo que hace que todo lo demás pueda, de un modo u otro, estar desconectado de él. De ahí su prioridad para el sujeto cognoscente. La historia escéptica cobra sentido en la medida en que se concibe a la mente como un gran teatro en el que se representa el mundo y se asume, precisamente, aquello que se pretende probar, a saber, que los contenidos de la misma son independientes de los acontecimientos que los causan.

¿Puede el escéptico evitar presuponer su conclusión? Sí, jugando en el campo de juego de la interpretación radical, en el que el pensamiento no se da por supuesto hasta que comienza dicho proceso. El problema para el escéptico no es otro que convencernos en ese caso que sea posible concebir una falsedad global en las creencias de alguien atribuyéndole al mismo tiempo el calificativo de ser pensante. Desde luego que el escéptico no tiene por qué aceptar el escenario propuesto, puede rechazarlo y retirarse a sus ejemplos y a su preconcepción de la subjetividad. El escéptico puede seguir deseando ser un escéptico y abrazar el representacionismo[208]. Pero esta retirada no es una retirada al sentido común compartido por todos, sino a una concepción de la mente y el pensamiento que está lejos de ser natural y que no hay por qué compartir.

Cabría aún otra posibilidad para el escéptico. La idea sería la de aceptar que, desde el punto de vista de la interpretación radical, es imposible mostrar que el escepticismo es una posibilidad. El escéptico podría aceptar incluso el externismo moderado davidsoniano acerca del origen y posibilidad del lenguaje. ¿Se podría aún plantear el reto escéptico en ese

[208] Es al que Ramberg llama *willing skeptic* en Ramberg (2001).

escenario aceptando el antirepresentacionismo davidsoniano? Un ejemplo de Foley parece dirigido a dar vida a esta posibilidad[209]. Una persona es cogida mientras está durmiendo y se la convierte en un cerebro en una cubeta. Los contenidos de sus palabras y estados mentales están fijados de antemano al estilo davidsoniano. Sin embargo, una vez fijados estos contenidos y sus relaciones con estados cerebrales el escéptico puede plantear un panorama en el que estemos masivamente equivocados dentro de un escenario plenamente davidsoniano, sin referencia alguna a representaciones. Si esto es así, ni siquiera la alternativa davidsoniana estaría libre del pecado original de la epistemología, el escepticismo.

Una cosa en este caso es clara: el científico tendría que haber fijado el contenido mental del cerebro previamente a que éste se convirtiera en lo que es, en un cerebro descarnado. Esto es así porque en caso contrario tendría los mismos problemas para determinar los contenidos mentales de los hablantes que cualquier otro: habría de triangular con el cerebro sin más y, como señaló Kemp[210], interpretar radicalmente a un cerebro en una cubeta es intentar una interpretación sin contexto en la que el contexto lo es todo. Nos encontraríamos entonces ante la situación en la que el científico habría realizado cuidadosa y detalladamente la interpretación del cerebro descarnado con anterioridad a su inmersión en la cubeta uniendo cada estado cerebral al contenido de las oraciones y creencias del hablante. Así, el científico podría provocar mediante la correcta estimulación del cerebro los mismos contenidos mentales que antes provocaban las causas usuales en el hablante.

¿Es esta situación posible? ¿Está ausente en ella algún tipo de teoría filosófica? En concreto: ¿se apela implícitamente a representaciones? Si directamente se supusiera la existencia del gran teatro mental en el que operan los mismo personajes que en el real que son manipulados cual marionetas por el científico, el escéptico pondría claramente sus cartas sobre la mesa y podríamos oponerle una filosofía distinta a la suya. Es por ello que el

[209] Véase Foley (2003).
[210] Kemp (1992). Véase el capítulo tercero de este trabajo.

escéptico ha de partir de la base de que su posibilidad es una posibilidad compatible con las condiciones del pensamiento descritas por Davidson.

Sin embargo, son muchas las cosas que se dan por supuestas en esta historia, incluidas las representaciones. En primer lugar se da por supuesto que el científico puede emparejar el contenido de las oraciones y creencias del hablante con estados cerebrales del mismo. De este modo se da por supuesto que cada oración tiene o genera un tipo de estado cerebral *distinto* que representa o está esencialmente unido a una representación y que la consecución de ese estado cerebral tipo por parte del científico producirá el asentimiento del hablante como si estuviera ante las condiciones originales que causaron sus pensamientos. Se supone además que el científico no sólo es capaz de evocar recuerdos en el cerebro, sino que es capaz de generar nuevos pensamientos –si sólo pudiera generar recuerdos, todos estos recuerdos seguirían siendo verdaderos pues surgieron en las circunstancias adecuadas. Esto supone que es capaz de aislar los elementos de cada oración a la que el cerebro asintió en el pasado y combinarlos novedosamente generando nuevos pensamientos sobre cosas ya conocidas e incluso sobre cosas nuevas. Así, el científico sería capaz de presentarme (¿representarme?) a mi cónyuge bailando hip-hop o de generarme una amante con la que quizá compartiría aventuras nunca vividas, pero sin duda inolvidables.

Esta historia es imposible si no se da por sentada la existencia de representaciones. Que yo sea capaz de ver a mi esposa bailando de ese modo o que reconozca a mi nueva amante en el hotel en el que mantenemos nuestro romance es inteligible en la medida en que se adopta la premisa de que tenemos acceso a representaciones y que éstas son independientes de lo que ellas representan. Y esto es algo que hay que *probar*, no que presuponer. La historia del cerebro en la cubeta, aunque intenta ser una versión moderna

del genio maligno cartesiano, comparte con él la visión de la mente como lugar donde se suceden las representaciones. La apelación a estados cerebrales no añade absolutamente nada, pues lo importante sigue siendo que yo puedo ver cosas sin realmente verlas, que yo puedo percibir sonidos sin que sea necesaria su presencia. Y esto es algo que no se puede asumir sin más, sino demostrar que es así. Desde luego, si se supone que la mente es un teatro cuyos intérpretes podemos manejar a nuestro antojo, incluso mágicamente, entonces la historia es posible e impecable. Con la representación de mi esposa bailando hip-hop, es posible suponer que yo la vea (la consciencia de los estados internos) y me sorprenda de su novedosa actividad. Pero si no hay representaciones ha de ser un misterio cómo esto ha de ser posible. Alguien me debería mostrar que es posible que yo vea a mi esposa bailando hip-hop sin que mi esposa baile realmente hip-hop y eso es algo que nadie puede hacer. Lo que se presupone en este tipo de ejemplos es que las oraciones del lenguaje tienen un contenido fijo que se hace corresponder con tipos de estados cerebrales que, convenientemente manipulados, pueden dar lugar a nuevas experiencias visuales que, por supuesto, serían a lo que el sujeto tendría acceso, no sólo en los escenarios escépticos, sino también en los casos normales. Si se niega la idea de que haya un conocimiento inferencial de la realidad, de que hay intermediarios epistemológicos, cómo habría de ser posible la historia escéptica es un misterio.

La estrategia de Davidson no es una victoria ante el escéptico, al menos no una victoria definitiva. Es simplemente una alternativa, una concepción del pensamiento que intenta explicar dicho fenómeno de un modo distinto al que ha sido habitual en la filosofía occidental en los últimos siglos. Como el mismo Davidson reconoce en algunas ocasiones, no tiene un argumento concluyente contra él. Lo que mostraría la filosofía davidsoniana, al menos en su vertiente radical, es que el escepticismo no es el fin al que está destinada

inexorablemente la filosofía, que uno puede escapar del escepticismo adoptando una filosofía distinta a la que tiene el escéptico que, desde luego, no estamos forzados a aceptar. En este punto es importante percatarnos de que esta estrategia antiescéptica que estamos adoptando es absolutamente defensiva. Lo único que muestra es que el escepticismo no es obligatorio desde determinados presupuestos filosóficos, no que nuestras creencias sean verdaderas o falsas. En concreto no se seguiría la afirmación de que la mayoría de las creencias de alguien son verdaderas o de que la creencia es por naturaleza verídica. Para conseguir esto Davidson habría de mostrar que su relato acerca de la posibilidad del lenguaje es el único posible, y esto es algo que no muestra.

7 Conclusión

En esta última parte del trabajo deseo desarrollar las conclusiones que creo que se siguen del mismo acerca del alcance y profundidad de los argumentos antiescépticos davidsonianos y acerca de la naturaleza del escepticismo en general. La primera parte de estas conclusiones harán referencia a las lecturas de Davidson ofrecidas en este trabajo y la segunda parte estará dedicada a considerar qué consecuencias se siguen de estas lecturas en relación con la naturaleza del escepticismo.

En este trabajo se han distinguido dos lecturas de los argumentos antiescépticos davidsonianos. La primera, desarrollada en el tercer capítulo, proponía concebir dichos argumentos como una repuesta directa al escéptico en un intento de convencerle de que su posición es simplemente falsa. Lo que caracterizaría a esta respuesta es la aceptación del racionamiento de los elementos epistemológicos en juego por parte del escéptico al aceptar que la posibilidad descrita por éste es una posibilidad real. Es un intento de generar correspondencia con una realidad independiente desde la mera coherencia que permite el escéptico a nuestros pensamientos. Se debe entonces ofrecer una argumentación que le dé al escéptico un motivo para pensar que la posibilidad esgrimida nunca podrá ser real y, como vimos, esta argumentación se asentaba de forma importante en la figura de un intérprete omnisciente que tendía un puente entre pensamiento y realidad. Varias eran las dificultades que asaltaban a esta argumentación. La primera era si se debía o no probar la existencia de dicho ser antes de sacarlo a colación en el tema del escepticismo. Como vimos siguiendo a G. Kemp, esta dificultad se podía obviar si se tomaba la figura de tal ser como un mero experimento mental del cual obtener consecuencias. Sin embargo, aquí no terminaban los problemas para el intérprete omnisciente. El motivo era que Davidson

parecía que tenía que aceptar una disyuntiva poco agradable para una supuesta solución escéptica en relación con el problema clásico del cerebro en una cubeta. El dilema era que o bien se aceptaba que no tenemos conocimiento de los contenidos de la propia mente y que nuestras creencias son verdaderas de causas que conoce el intérprete omnisciente pero que pueden estar vedadas para nosotros; o bien había que aceptar que conocemos los contenidos de la propia mente, pero aceptando plenamente que éstos no tengan nada que ver con aquello que los causa, esto es, aceptar abiertamente el escepticismo. En cualquier caso el argumento se revelaba como un mal argumento, más aún si lo que se deseaba era hacer frente al escepticismo desde un estudio de las condiciones del pensamiento, condiciones que parecían no aparecer finalmente en los momentos estelares de la argumentación.

Tal como observamos, el principal problema que tenía esta pretendida solución antiescéptica era que se aceptaba sin pestañear el escenario cartesiano en el cual era posible que el pensamiento tuviera los contenidos que tenía y pudiéramos elucubrar acerca de si esos contenidos tenían reflejo o no en un mundo externo. Vimos entonces que cabía la posibilidad de que la argumentación antiescéptica se pudiera reconstruir sobre la base de un examen de las condiciones de atribución de creencias en la interpretación radical, más concretamente en la idea de que un externismo cualificado pudiera servir como base para mostrar que la posibilidad planteada por el escéptico no era una posibilidad real. En este caso no se trataba de responder al escéptico aceptando el escenario por él descrito, sino que se intentaba mostrar previamente que dicho escenario era imposible pues en él nunca se habría desarrollado el lenguaje y pensamiento en el que el escéptico expresaba su duda. En los capítulos cuarto y quinto vimos una reconstrucción de esta posición y vimos también cuál era su mejor exposición. Este externismo cualificado parecía obtener sus máximos réditos cuando se le interpretaba como un argumento trascendental contra el escepticismo.

Según esta lectura, el escéptico no podía llegar a plantear su escenario porque tal escenario era incompatible con las condiciones de posibilidad del lenguaje en el que se planteaba dicha posibilidad. Si el escéptico era capaz de plantear dicha posibilidad era porque partía de un lenguaje con unas condiciones que hacían imposible la descripción de la posibilidad escéptica que él ofrecía.

El problema con este tipo de argumentación es que intenta cruzar un puente entre las condiciones del pensamiento y el carácter de la realidad y éste parece ser un paso imposible dar. El problema principal que tiene un argumento trascendental es que no sólo debe mostrar que el pensamiento es posible de una determinada forma –así no sería siquiera un argumento- sino que debe mostrar que no es posible de ninguna otra forma y para demostrar esto parece que se requiere siempre de algún tipo de premisa verificacionista que confunde entre lo que es posible para nosotros y lo que es posible para el mundo en general. Que no seamos capaces de vislumbrar o concebir algo no significa que en la realidad tenga que ser así, por lo que la idea de que el externismo es la única forma de hacer posible al pensamiento no parece tampoco dar los frutos deseados, al menos concebido como condición necesaria y suficiente de posibilidad del mismo.

¿En qué quedarían entonces las consecuencias antiescépticas del examen davidsoniano de las condiciones de la interpretación radical? La respuesta de Stroud era distinguir entre argumentos trascendentales modestos y fuertes y decir que la argumentación de Davidson había de ser interpretada como modesta. La conclusión fuerte de que es imposible un conjunto mayormente falso de creencias no se seguiría de su argumentación, pero sí que seamos incapaces de considerar dicha posibilidad teniendo las creencias que de hecho tenemos. Así no se estaría arguyendo contra la posibilidad escéptica en sí misma sino contra nuestra capacidad de tomarla en consideración. El problema con

este tipo de respuesta es que, a lo sumo, refleja que no podemos tomar en consideración dicha posibilidad, pero no que no sea una posibilidad y que ésta no sea o pueda llegar a ser real. Además, es una posibilidad diseñada contra el escéptico en la medida en que estamos en el caso de la interpretación radical, no en la medida en la que hay pensamiento. Desde esta última perspectiva, el argumento trascendental modesto de Davidson tal como lo concibe Stroud es insuficiente.

A pesar de lo dicho, vimos que cabe una lectura distinta la las dos ofrecidas que tiene su base en concebir a la filosofía de Davidson no tanto como una argumentación antiescéptica sino más bien como una alternativa filosófica que no invita desde ella misma al escepticismo. Desde esta perspectiva, la filosofía de Davidson ofrecería una visión general del lenguaje y del pensamiento que no caería en el escepticismo y que explicaría estos fenómenos desde una perspectiva que podríamos denominar *naturalista*. El naturalismo de Davidson no es, como el de Quine, un naturalismo reduccionista. No se trata de reducir el vocabulario intencional a algo más básico y respetable desde un punto de vista científico. El naturalismo de Davidson concibe el pensamiento y el lenguaje como fenómenos naturales que han de ser explicados y deben hacerse concordar con otros fenómenos naturales. El fenómeno de la triangulación es el fenómeno natural que comparte el lenguaje humano con otros tipos de comunicación animal. Que tenga como base este fenómeno hace que el lenguaje humano, aunque sea un fenómeno especial dentro de la naturaleza, no pueda ser considerado como algo completamente distinto o ajeno a ella. El que tanto a nivel filogenético como ontogenético el caso de la triangulación esté en la base de la aparición del pensamiento hace que el lenguaje no parta de unas condiciones esencialmente distintas de las necesarias en la comunicación animal.

Que la triangulación naturalice el pensamiento no significa que lo intencional pueda ser reducido a lo meramente extensional. En concreto, no significa que el lenguaje pueda ser reducido a aquello que hablante e intérprete comparten como causa. La triangulación es condición necesaria para el pensamiento, pero no suficiente. Para diferenciar entre criaturas que piensan y las que no lo hacen el criterio está en la capacidad de aplicar conceptos que tienen los sujetos pensantes. Y el criterio para distinguir entre la aplicación de un concepto o el mero discriminar entre realidades estriba en la posesión del concepto de verdad, o lo que es lo mismo, en la compresión de que uno puede estar en lo correcto o equivocado a la hora de aplicar un determinado concepto. Un león puede equivocarse desde nuestra perspectiva y correr tras un conejo mecánico en lugar de hacerlo tras un conejo real. Pero está equivocado desde nuestra propia perspectiva, desde nuestro punto de vista, no desde la suya propia. El león no posee el concepto de verdad y no es consciente de la diferencia entre aplicar bien o mal un concepto. En cierto modo el león ni se equivoca ni acierta, al menos si no estamos nosotros para juzgarlo.

¿Cuál es la naturaleza y origen de la verdad? ¿Qué la hace posible? Hacer estas preguntas supone preguntar asimismo por la naturaleza del lenguaje. Como vimos, la verdad necesita dentro de esta descripción como condición de posibilidad la idea de otros seres pensantes que hagan que tenga sentido estar en lo correcto o equivocados. En ese sentido la verdad objetiva es dependiente de lo intersubjetivo, de la idea de que el lenguaje es un arte social. Este hecho es crucial para entender el naturalismo davidsoniano. El lenguaje, tal como señaló Wittgenstein, es un fenómeno esencialmente público, pues si esto no fuera así la idea de que hay aplicaciones correctas e incorrectas de las palabras no tendría sentido, sería igual estar en lo correcto que el que nos parezca estar en lo correcto. El concepto de objetividad, de verdad objetiva, surge ligado a la idea del control público de

la misma. Y para que exista ese control es esencial que los significados sean accesibles. Cualquier observador con capacidad lingüística -actual o potencial- ha de ser capaz de acceder a los pensamientos de un ser pensante y esto conlleva que el significado ha de tener una accesibilidad empírica para que el lenguaje sea aprendible e interpretable.

La filosofía de Davidson es así una filosofía que toma en serio este carácter público del lenguaje. Adoptar la perspectiva del intérprete radical supone adoptar la perspectiva de la tercera persona y explicar desde ella cómo es posible la aparición del lenguaje, que el lenguaje sea un instrumento de comunicación. La perspectiva egocéntrica, por el contrario, *asume* el pensamiento, no da una explicación del mismo, sino que, bien al contrario, lo hace imposible, o al menos convierte la comunicación en un fenómeno mágico.

Uno de los mayores problemas que surgen en epistemología es no tomar lo suficientemente en serio el hecho de que significado y verdad vayan esencialmente unidos. El relativismo conceptual es el resultado filosófico de esa confusión. La raíz de la confusión estriba en dar excesivo peso a la idea de que la verdad depende de lo social, de lo intersubjetivo. Es pensar, utilizando la expresión de Quine, que la extensión de la soberanía del hombre es total, si no del lado del hombre individual, sí al menos del grupo social. Parecería que esa dependencia significara que las comunidades pueden de algún modo inventar *su* propio mundo, inventar *su* verdad y la relación que pueden mantener pensamiento y realidad. Estos autores quieren independizar la creación del lenguaje de la triangulación, dejar de concebir al lenguaje como un fenómeno natural. El lenguaje ya no sería un fenómeno públicamente accesible, al menos esencialmente, pues los factores comunitarios podrían incrementar tanto su poder en la creación lingüística que, aunque accesible para algunos –los allí nacidos y educados- sería inaccesible para otros –los foráneos. Como vimos, esta situación no es, a ojos de Davidson, posible. Que el lenguaje

sea esencialmente público significa que no puede existir un lenguaje que no sea radicalmente interpretable. O lo que es lo mismo, que el significado ha de ser empíricamente determinable. La extensión de la soberanía humana ha de estar limitada por un mundo en el que convergen los hablantes en razón de la interpretabilidad del lenguaje. Es por ello que afirmar que una persona o algo posee un lenguaje y que muchas de sus creencias sean verdaderas desde nuestro propio punto de vista han de ser las caras de un mismo fenómeno.

Si el lenguaje no fuera de ese modo empíricamente accesible, ni el lenguaje ni el pensamiento serían posibles. ¿O sí? Se podría afirmar que la historia sobre cómo es posible el lenguaje en Davidson es simplemente *una* historia para el pensamiento, no *la* historia. Es decir, sería posible encontrar otras formas en las que se originara el pensamiento que nos llevaran de cabeza al escepticismo. No nos encontraríamos en este caso ante un escéptico que desea dejar de ser escéptico, sino a un escéptico que desea seguir siéndolo a pesar de la historia alternativa sobre la aparición del pensamiento ofrecida por Davidson. Varias cosas deberían ser señaladas con respecto a este escéptico *complaciente,* como Ramberg lo ha llamado, o simplemente vocacional. En primer lugar hay que conceder que su postura es una posibilidad, pero que se trata de una posibilidad que debe ahora fundamentarse en una historia similar a la relatada por Davidson. Por supuesto que el relato de esta historia puede estar en la mano del escéptico, pero es un relato que no aparece en sus historias para hacernos dudar, para convertirnos en escépticos. Esto es importante porque, como vimos cuando examinamos la posición de Williams en el capítulo tercero, la mayor baza del escéptico es no basarse en teoría filosófica alguna, ofrecer sus dudas como algo completamente natural. El escepticismo necesita que se crea que su posición es una posición a la que se llega desde el más sencillo sentido común. Las consecuencias

filosóficas son algo que viene *después* del reconocimiento de que el escepticismo es inevitablemente natural. El escéptico ahora tiene que ofrecer una historia en la que hay elementos que no aparecen en la historia davidsoniana del pensamiento, fundamentalmente ha de aparecer la idea de que conocemos a través de representaciones que son lo único a lo que tenemos acceso y contar la historia de si conocemos o desconocemos el mundo externo o las otras mentes. Sin este apoyo en las representaciones, las historias escépticas carecen de sentido. Pero este apoyo en las representaciones es algo que el escéptico libremente elige, no estamos forzados a ello. Davidson habría mostrado con su versión alternativa de la posibilidad del pensamiento que no estamos forzados a caer en la idea de que conocemos a través de representaciones que suponen un velo ante el mundo real. Si el escéptico desea seguir siendo escéptico puede seguir siéndolo, pero no tenemos por qué seguirlo en su caída.

Podemos decir que el escepticismo es un problema irresoluble. Pero lo es en la medida en que o bien se acepte directamente el reparto de materiales epistemológicos que hace el escéptico o bien se considere que los presupuestos de su posición son de sentido común y absolutamente necesarios. En ambos casos resulta imposible pasar de los contenidos de la propia mente a un mundo exterior. La estrategia que hemos seguido en este trabajo contra el escepticismo puede ser considerada *débil* en la medida en que se reconoce que éste es irrefutable, por lo que persiste el escándalo filosófico descrito por Kant. Sin embargo, el escándalo reside en seguir intentando responderle continuamente cuando es una tarea inútil, como afirmaba Heidegger[211]. En su terreno de juego el escéptico resulta invencible. La cuestión es mostrar que su terreno de juego no es el único y que en otros terrenos de juego su duda carece de sentido o simplemente que su forma de concebir

[211] Heidegger (1927), 189.

la epistemología no es obligatoria. En otros terrenos de juego filosófico y con otros mimbres no es necesario refutar al escéptico porque éste no puede siquiera formular su reto, pues no se le permite utilizar los elementos que aparecen en su filosofía.

Las consecuencias de esta estrategia antiescéptica han de ser, al menos en principio, bastante limitadas. Se trata de una estrategia absolutamente defensiva que nos permite evitar convertirnos en escépticos, pero no impedir que el escéptico vocacional siga siéndolo. En este sentido la estrategia no demuestra el famoso dictum davidsoniano de que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas o que la creencia es por naturaleza verídica. ¿Es la creencia por naturaleza verídica? La respuesta de Davidson a estas cuestiones vimos que era positiva, pero no debería tener sentido platearla. En primer lugar porque era inefectiva si no iba acompañada de una respuesta a las preguntas de cuántas son y de cómo se diferencian las verdaderas de las falsas. Además, tanto Stroud como Williams están en lo correcto al afirmar que no se puede evaluar el conjunto de las creencias desde fuera, desde un lugar privilegiado desde el que echar un vistazo a las mismas. Para Davidson debería de dejar de tener sentido esa evaluación general de las creencias. Y debería hacerlo porque evaluar dichas creencias en general supone considerarlas como si su contenido fuera independiente de las circunstancias en las que se usa el lenguaje. El mismo Davidson estaría en esta misma posición cuando afirma que nada excepto otra creencia puede justificar a una creencia. La balsa de creencias en la que nos movemos es imposible de evaluar desde una orilla que sirva de exilio cósmico al conocimiento. Lo que demostraría la estrategia davidsoniana contra el escepticismo es que hay ciertos retos escépticos que no tenemos por qué afrontar desde una comprensión correcta del habla y pensamiento humano.

Tampoco es que haya una presunción de verdad a favor de la creencia; en todo caso lo que hay es una ausencia de presunción de falsedad como afirma el escepticismo, al menos de modo global.

Es cierto que una estrategia tan general como ésta parece no tener como consecuencia una teoría de la justificación epistémica. Así, Davidson no proporciona criterios para discriminar las creencias falsas de las verdaderas. Sin embargo, al menos una consecuencia sí se seguiría de esta estrategia: una teoría de la justificación no tendría por qué responder a los contextos generados desde perspectivas filosóficas que son precisamente eso, perspectivas que no es necesario adoptar. La epistemología entonces dejaría de tener la tarea de examinar contextos filosóficos de carácter global y pasar a dedicarse al estudio de los contextos en los que *efectivamente* se dan las afirmaciones de conocimiento para evaluar su grado de justificación, sin que esto signifique en modo alguno que haya creencias esencialmente justificadas y eternamente verdaderas: cualquier afirmación podrá estar expuesta a revisión a la luz de evidencia ulterior. Quizá esto sepa a poco a aquellos cuyo propósito es la construcción del conocimiento desde una base piramidal de certezas indubitables. Pero de lo que se trataba era de ofrecer una alternativa viable al escepticismo, no de defender el proyecto contrario al mismo. La posibilidad de error queda con nosotros, eso sí, domesticada.

BIBLIOGRAFÍA

Amstrong, D. (1968): *Belief, Truth and Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Ayer, A.J. (edit.) (1959): *Logical Positvism*, Chicago, The Free Press of Glencoe. Hay traducción al castellano: *El positivismo lógico*, México, F.C.E., 1965.

Barret, R. (edit.) (1990): *Perspectives on Quine*, Oxford, Basil Blackwell.

Benedikt, M. y Burger, R. (edits.) (1988): *Bewustsein, Sprache un die Kunst*, Viena, Edition S. Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei,.

Bilgrami, A. (1992): *Belief and Meaning*, Cambridge, Blacwell.

(1999): “Internalism and Scepticism”, in De Caro (1999), 217-49.

Brandl, J. y Gombocz, W. (edits.) (1989): *The Mind of Donald Davidson*, Amsterdam, Editions Rodopi.

Brower (edit.) (1959): *On Translation*, Cambridge, Harvard University Press.

Brown, S. C. (edit.) (1974*) Philosophy and Psychology*, Londres, Macmillan.

Brueckner, A.L. (1986): “Charity and Skepticism”, *Pacific Philosophical Quarterly* 67, 264-8.

Burge, T. (1979)**:** “Individualism and The Mental”, en French, P., Vehling, T y Wettstein, H. (edits.) (1979).

(1999): “Comprehension and Interpretation” en Hahn, E.L. (edit.), 229-50.

Burnyeat, M. (1982): “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, *The Philosophical Review* XCI, Nº 1, 3-40.

Caorsi, C. E. (edit.) (1999): *Ensayos sobre Davidson*, Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria.

2001: *De una teoría del lenguaje a una teoría de la acción intencional*, León, Tropos.

Child, W. (1994): *Causality, Interpretation and the Mind*, Oxford, Oxford University Press.

Dalmiya, V. (1990): "Coherence, Truth and the Omniscient Interpreter", *Philosophical Quarterly* 40, 86-94.

Davidson Donald (1967): "Truth and Meaning", *Synthese*, 17, 304-23; reimpreso en Davidson (1984). Hay traducción al castellano en Valdés (1991).314-334.

(1969): "True to the Facts", *The Journal of Philosophy*, 21, 748-64. Reimpreso en Davidson (1984).

(1970): "Mental Events", en Foster, L y Swanson, J.F. edits.(1970), 79-101. Reimpreso en Davidson (1980).

(1973a): "Radical Interpretation", *Dialectica*, 27, 313-28; reimpreso en Davidson (1984). Hay traducción al castellano en Valdés (1991), 354-69..

(1973b): "The Material Mind", en Suppes, P. et al. (1973), 709-722. Reimpreso en Davidson (1980).

(1974a): "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47. Reimpreso en Davidson (1984).

(1974b): "Belief and the Basis of Meaning", *Synthese* 27, 309-23; reimpreso en Davidson

(1974c): "Psychology as Philosophy", en S.C. Brown (1974); reimpreso en Davidson (1980).

(1975): "Thought and Talk", en S. Gunttenplan (1975), 155-70. Reimpreso en Davidson (1984).

(1976): "Reply to Foster", en Evans, G. y McDowell, J., edits., (1976). Reimpreso en Davidson (1984).

(1977a): “The Method of Truth in Metaphysics”, en French, A., Uehling. T.E. y Wettstein, H.K., edits., (1977), 244-54. Reimpreso en Davidson (1984).

(1977b): “Reality Without Reference”, *Dialectica* 31, 247-58. Reimpreso en Davidson 1984.

(1978): “What Metaphors Mean?”, *Critical Inquiry* 5, 31-47. Reimpreso en Davidson (1984).

(1979): “The Inscrutability of Reference”, *Southwestern Journal of Philosophy* 10, 7-19. Reimpreso en Davidson (1984).

(1980a): *Essays on Actions and Events,* Oxford, Oxford University Press. Hay traducción al castellano: *Ensayos sobre acciones y eventos*, Barcelona, Crítica, 1995.

(1980b): “Towards a Unified Theory of Meaning and Action”, *Grazer Philosophische Studien* II, 1-12. Reimpreso en Davidson (2003).

(1982a): “Rational Animals”, *Dialectica* 36, 317-27. Reimpreso en Davidson (2001).

(1982b) “Empirical Content”, *Grazer Philosophische Studien* 16/17, 471-89. Reimpreso en Davidson (2001).

(1983): “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en Henrich D. edit., (1983), 423-38. Hay traducción al castellano en Davidson (1992a), 73-98.

(1984): *Inquiries into Truth and Interpretation,* Clarendon Press, Oxford.

(1984a): “Communication and Convention” *Synthese* 59, 3-17. Reimpreso en Davidson (1984).

(1984c): “First Person Authority” *Dialectica* 38, 101-11. Reimpreso en Davidson (2001).

(1986): “A Nice Derangement of Epitaphs”, en Lepore (edit.) (1986), 433-46.

(1987): “Knowing One’s Own Mind”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60, 441-58. Hay traducción al castellano en Davidson (1992a), 119-152.

(1988a): “The Myth Of the Subjective”, en Benedikt, M. y Burger, R. (edits.) (1988), 45-54. Hay traducción al castellano Davidson (1992a), 51-72.

(1988b): “Epistemology and Truth”, *Proceedings of the Fourth Panamerican Philosophy Conference*, Córdoba (Argentina). Reimpreso en Davidson (2001).

(1989a): “The Conditions of Thought”, *Le Cahier du Collège International de Philosphie*, Edtion Osiris, Paris, 165-71. Hay traducción al castellano en Davidson (1992a), 153-61.

(1989b): “What is Present to the Mind”, en Brandl, J. y Gombocz, W. (edits.) (1989), 3-18.

(1990a) “Representation and Interpretation” en Newton-Smith, W.H. y Wilkes, K.V. (edits.) (1990), 13-26.

(1990b): ”Meaning Truth and Evidence”, en Barret, R. (edit.) (1990), 68-79.

(1990c): “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy* 87, 279-328.

(1990d): “Epistemology Externalized” *Análisis Filosófico* 10, 1-13. Reimpreso en Davidson (2001).

(1991): “Three Varieties of Knowledge” en Phillips Griffith, A. (edit.) (1991), 153-166. Reimpreso en Davidson (2001).

(1992): “The Second Person”, *Midwest Studies in Philosophy* 17, 255-67. Reimpreso en Davidson (2001).

(1992a): *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós.

(1993): “Reply to Jerry Fodor and Ernest Lepore”, en Stoecker, R. (edit) (1993), 77-84.

(1994): *Filosofía de la psicología*, Barcelona, Anthropos.

(1995): “The Problem of Objectivity”, Leuven, *Tijdschrift voo Filosofie*, 1995). Reimpreso en Davidson (2004), 3-18

(1997): “The Folly of Trying to Define Truth”, *Journal of Philosophy* 94, 263-78.

(1997a): “Seeing Through Language”, en Preston, J.M. (edit.) (1997), 15-27.

(1999): “The Emergence of Thought”, *Erkenntnis*, 51, 7-17. Reimpreso en Davidson (2001).

(1999a): “Reply to McDowell”, en Hahn, E.L, (edit.) (1999), 105-8

(1999b) “Reply to Stroud” en Hahn, E.L, (edit.) (1999), 162-6.

(1999c): “Reply to A.C. Genova” en Hahn, E.L, (edit.) (1999), 192-4.

(1999d): “Reply to Nagel” en Hahn, E.L, (edit.) (1999), 207-10.

(1999e): “Reply to S. Haack”, en Caorsi, E. (edit.) (1999), 332-4.

(1999f): “Reply to Burge”, en Hahn, E.L. (edit.), 251-4.

(1999h): “Interpretation: Hard in Theory, Easy in Practice”, en De Caro, M. (edit.), 31-44.

(1999i): “Reply to Manuel Hernández Iglesias”, en Caorsi (1999), 340-2.

(1999j): “Reply to Hopkins”, en Hahn, E.L, (edit.) (1999), 286-8.

(2001): “Externalism” en Kotatko, P., Pagin, P. and Segal, G. (edits.) (2001), 1-15.

(2001a): “Comments on Karlovy Vary Papers”, en Kotatko, P., Pagin, P. and Segal, G. (edits.) (2001), 285-306.

(2004): *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press.

(2005): *Truth, Language and History*, Oxford, Clarendon Press.

(2005a): *Truth and Predication*, Cambridge, Harvard University Press.

Davidson, D. and Harman, G. (edits.) (1972): *Semantics for Natural Language*, Boston, Riedel.

De Caro, M. (edit.) (1999): *Interpretations and Causes: New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Dennet, D. (1984): *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth of Wanting*, Oxford, Clarendon Press.

Descartes, R. (1637): *Discurso del método*, Madrid, Tecnos.

(1641): *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfagura, 1977.

Diógenes Laercio (225-250): *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Barcelona, Folio, 2002 (2 vol.).

Engel, P. (1994): *Davidson et la philosophie du langage*, París, PUF.

Evans G. y McDowell, J. (edits.) (1976): *Truth and Meaning. Essays in Semantics*, Oxford, Clarendon Press.

Evnine, S. (1991): *Donald Davidson*, Oxford, Polity Press.

(1999): "On the Way to Language", en Hahn, E.L. (edit.), 289-304.

Feigl, H. y Scriven, M. (eds.) (1956): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Univeristy of Minnesota Press. Minneapolis.

Fodor, J. y Lepore, E. (1993): "Is Radical Interpretation Possible?", en Stoecker, R. (edit) (1993), 57-76.

Foley, R. (2003): "Three Attempts to Refute Skepticism and Why They Fail", en Luper, S. (edit.) (2003), 61-73.

Foster, J.(1976): "Meaning and Truth Theory", en Evans y McDowell (1976) (edits.).

Foster, L. y Swanson, J.F. (edits) (1970): *Experience and Theory*, Amherst, University of Massachusetts Press.

French, A., Uehling. T.E. y Wettstein, H.K. (edits.) (1977): *Midwest Studies in Philosophy, 2; Studies in the Philosophy of Language*, Morris, University of Minnesota Press.

(1979): *Midwest Studies in Philosophy, 4; Studies in the Philosophy of Language*, Morris, University of Minnesota Press.

Fumerton R. y Foley R. (1985): "Davidson's Theism?" *Philosophical Studies* 48, 1985, 83-89.

Gunderson, K. (edit.) (1975): *Language, Mind and Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Guntenplan S. (edit.) (1975), *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press.

Genova, A.C. (1999): "The Very Idea of Massive Truth", en Hahn, E.L, (edit.) (1999), 167-91.

Gibson, R.F. (1999): "McDowell on Quine, Davidson and Epistemology", en Zeglen, U.M. (edit.) (1999), 123-131.

Grimm, H. y Merrill, D.D. (edits.) (1985): *Contents of Thoughts*, Tucson, The University of Arizona Press.

Haack, S. (1995): *Evidence and Inquiry*, Oxford, Blackwell, 1995. Hay traducción al castellano: *Evidencia e investigación*, Madrid, Tecnos, 1997.

(1999): "'La teoría de la coherencia de la verdad y el conocimiento' de Davidson", en Caorsi (1999), 165-188.

Hahn, E.L. (edit.) (1999), *The Philosophy of Donald Davidson*, Illinois, Open Court Publishing.

Heidegger, M. (1927): *El ser y el tiempo*, Barcelona, RBA, 2002.

Hernández Iglesias, M. (1990): *La semántica de Davidson*, Madrid, Visor.

(1994): “Incommensurability without Dogmas”, *Dialectica* 48, 29-45.

(1999): “Verdad y traducción en Davidson”, en Caorsi (1999), 295-316.

(2004): *El tercer dogma*, Madrid, Antonio Machado Libros.

Henrich D. (edit.), (1983): *Kant oder Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Hookway, C. (1990)**:** *Scepticism*, Londres, Routledge.

(1999): “Modest Trascendental Arguments and Sceptical Doubts: A Reply to Stroud”, en Stern (1999), 173-188.

Hopkins, J. (1999): “Wittgenstein, Davidson and Radical Interpretation”, en Hahn (edit.) (1999), 255-85.

Hume, D. (1739): *Tratado sobre la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988.

Joseph, M. (2004): *Donald Davidson*, Chesham, Acumen.

Kant, I. (1787): *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.

Kemp, G. (1992): “Davidson, Quine and Our Knowledge of the External World” *Pacific Philosophical Quarterly* 73, 44-62.

Klein, P. (1986): “Radical Interpretation and Global Skepticism”, en Lepore (edit.) (1986), 369-86.

Kotatko, P., Pagin, P. and Segal, G. (edits.) (2001): *Interpreting Davidson*, Stanford, CSLI Publications.

Kripke, S. (1972): “Naming and Necessity”. En Davidson, D. and Harman, G (edits.) (1972).

(1979): “A Puzzle about Belief”, en Margalit, A. (edit) (1979).

(1982): *Wittgenstein On Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell.

Kuhn, T. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.

Lepore, E. (edit.) (1986): *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell.

Lepore, E. y Ludwig, K. (2005): *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language, and Reality*, Oxford, Oxford University Press.

Lewis, D. (1975): “Languages and Language”, en Gunderson (edit.) (1975).

Loar, B. (1985): “Social Content and Psychological Content”, en Grimm and Merrill (edits.) (1985).

Ludwig, K. (1992): “Skepticism and Interpretation”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LII, Nº 2, 317-339.

Ludwig, K. (edit.) (2003): *Donald Davidson*, Cambridge, Cambridge University Press.

Luper, S. (edit.)(2003): *The Skeptics*, Hampshire, Ashgate Publishing.

Malcolm, N. (1972): “Thoughtless Brutes”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 46.

Margalit, A. (edit) (1979): *Meaning and Use*, Dordrecht, Reidel.

Marrades, J. y Sánchez Durá, N. (edits.) (1994): *Mirar con cuidado: Filosofía y escepticismo*, Valencia, Pre-textos.

McDowell, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press.

(1999): “Scheme-Content Dualism and Empiricism”, en Hahn, E.L, (edit.) (1999), 87-104.

(2001): “Responses”, en Smith, N. (edit.) (2001), 269-305.

McGuinn, C. (1977): “Charity, Interpretation and Belief”, *Journal of Philosophy* 74, 521-35.

(1986): “Radical Interpretation and epistemology”, en Lepore (edit.) (1986), 356-68.

Malpas, J. (1992): *Donald Davidson and The Mirror of Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.

Moya, C.: (1994): “Escepticismo y contenido mental”, en Marrades y Sánchez Durá (edits.) (1994), 179-201.

Nagel, E. (1986): *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press. Hay traducción al castellano: *Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1996.

(1999): “Davidson’s New Cogito”, en Hahn, E.L, (edit.) (1999), 139-61.

Neurath, O. (1932): “Proposiciones protocolares”, *Erkenntnis*, vol. III. Reimpreso en Ayer (1959), 203-14.

Newton-Smith, W.H. y Wilkes, K.V. (edits.) (1990): *Modeling the Mind*, Oxford, Oxford University Press.

Parrini, P. (edit.) (1994): *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordretch, Kluwer.

Phillips Griffith, A. (edit.) (1990): *A.J. Ayer Memorial Essays: Royal Institute for Philosophy Supplement 30*, Cambridge, Cambridge University Press.

Popkin, R. (1979): *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press. Hay traducción al castellano: *Historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*, Madrid, FCE, 1983.

Popper, K. (1994): *The Myth of the framework. In Defence of Science and Racionality*, Londres y Nueva York, Routledge. Hay traducción al castellano: *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona, Paidós 1997.

Preston, J.M. (edit.) (1997): *Thought and Language*, Cambridge, Cambridge University Press.

Putnam, H. (1975): “The Meaning of ‘Meaning’”, en Gunderson (edit.) (1975).

Quine W.V. (1951): “Two Dogmas of Empiricism”, *Philosophical Review* 60, 20-41. Hay traducción al castellano: “Dos dogmas del empirismo”, en Quine (1953), 20-46.

(1953): *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press. Hay traducción al castellano: *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962.

(1959): "Meaning and Translation", en Brower (edit.) (1959). Hay traducción al castellano: "Significado y traducción", en Valdés (edit.) (1991), 244-69.

(1960): *Word and Object*, Cambridge , MIT Press. Hay traducción al castellano: Palabra y objeto, Herder, 2001.

(1974): *Roots of Reference*, La Salle, Open Court. Hay traducción al castellano: *Las raíces de la referencia, Madrid*, Revista de Occidente, 1977.

(1981*): Theories and Things*, Cambridge, Harvard Univeristy Press.

(1981a) "On the very Idea of the Third Dogma", en Quine (1981), 38-42.

Ramberg, B. (1989): *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell.

(2001): "What Davidson Said to the Skeptic or: Anti-Representationalism, Triangulation and the Naturalization of the Subjective", en Kotatko, P., Pagin, P. and Segal, G. (edits.) (2001), 213-36.

Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press. Hay traducción al castellano: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra 1989.

(1991): *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press. Hay traducción al castellano: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.

(1994): *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press. Hay traducción al castellano: *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.

(1998): "McDowell, Davidson and Spontaneity", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVIII, Nº 2, 389-94.

Schlick, M. (1934): “Sobre el fundamento del conocimiento”, *Erkenntnis*, vol. IV. Reimpreso en Ayer (1959), 215-32.

Sellars W. (1956): “Empiricism and The Philosophy of Mind”, en Feigl, H. y Scriven, M. (eds.) (1956).

Smith, N. (edit.) (2001): *Reading McDowell on Mind and World*, Routledge, London-New York.

Sosa, E. : (2003): “Knowledge of Self, Others, and World”, en Ludwig, K. (edit) (2003), 163-82.

Stern, R. (edit.) (1999): *Trascendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford, Oxford University Press.

(2000): *Trascendental Arguments and Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.

Stoecker, R. (edit.) (1993): *Reflecting Davidson*, Berlin, de Gruyter.

Strawson, P. (1966): *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen.

(1969): *Meaning and Truth*, Oxford, Clarendon Press. Reimpreso en Strawson (1971), 194-215.

(1971): *Logico-Linguistic Papers*, Londres, Methuen. Hay traducción al castellano: *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983.

(1985): *Skepticism and Naturalism*, New York, Columbia University Press.

Stroud, B. (1968): “Trascendental Arguments”, *The Journal of Philosophy* 65, 1968, 241-56. Compilado en Stroud (2000).

(1984): *The Philosophical Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford, Oxford University Press. Hay traducción al castellano: *El escepticismo filosófico y su significación*, México, FCE, 1991.

(1994): “Kantian Arguments, Conceptual Capacities and Invulnerability” en Parrini (edit.) (1994), 231-51. Compilado en Stroud (2000).

(1996): “Epistemological Reflection on Knowledge of the External World”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LVI, 2. Compilado en Stroud (2000).

(1999): “Radical Interpretation and Philosophical Skepticism”, en Hahn, E.L, (edit.) (1999), 139-61. Compilado en Stroud (2000).

(1999a): *The Quest of Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour*, Oxford, Oxford University Press. Hay traducción al castellano: *La búsqueda de la realidad*, Madrid, Síntesis, 2003.

(2000): *Understanding Human Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.

(2001): “Sense-Experience and the Grounding of Thought”, in Smith, N. (edit.) (2001), 79-91.

Suppes, P. et al. (edits.) (1973): *Logic, Methodology and Philosophy of Science IV*, Amsterdam, North Holland Publishing Company.

Tarski, A. (1944): “La concepción semántica de la verdad”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 341-75. Hay traducción al castellano: “La concepción semántica de la verdad”, Valdés (edit.)(1991), 275-313.

(1956): *Logíc, Semantics, Metamathetics*, Oxford, Clarendon.

Valdés Villanueva, L. M. (edit.) (1991): *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos-Universidad de Murcia.

Vermazen, B. (1983): “The Intelligibility of Massive Error”, *Philosophical Quarterly* 33, 69-74.

Williams, B. (1978): *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Londres, Penguin Books. Hay traducción al castellano: *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996.

Williams, M. (1991): *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford, Blackwell.

(1999): "Meaning and Deflationary Truth", *Journal of Philosophy* 96, 545-564.

Wilson, N.L. (1959): "Substances Without Substrata", *Review of Metaphysics* 12, 521-39.

Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell. Hay traducción al castellano: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.

Woodfield, A. (edit.) (1982): *Thought and Object*, Oxford, Clarendon Press.

Zeglen, U.M. (edit.) (1999): *Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge*, Londres-Nueva York, Routledge.